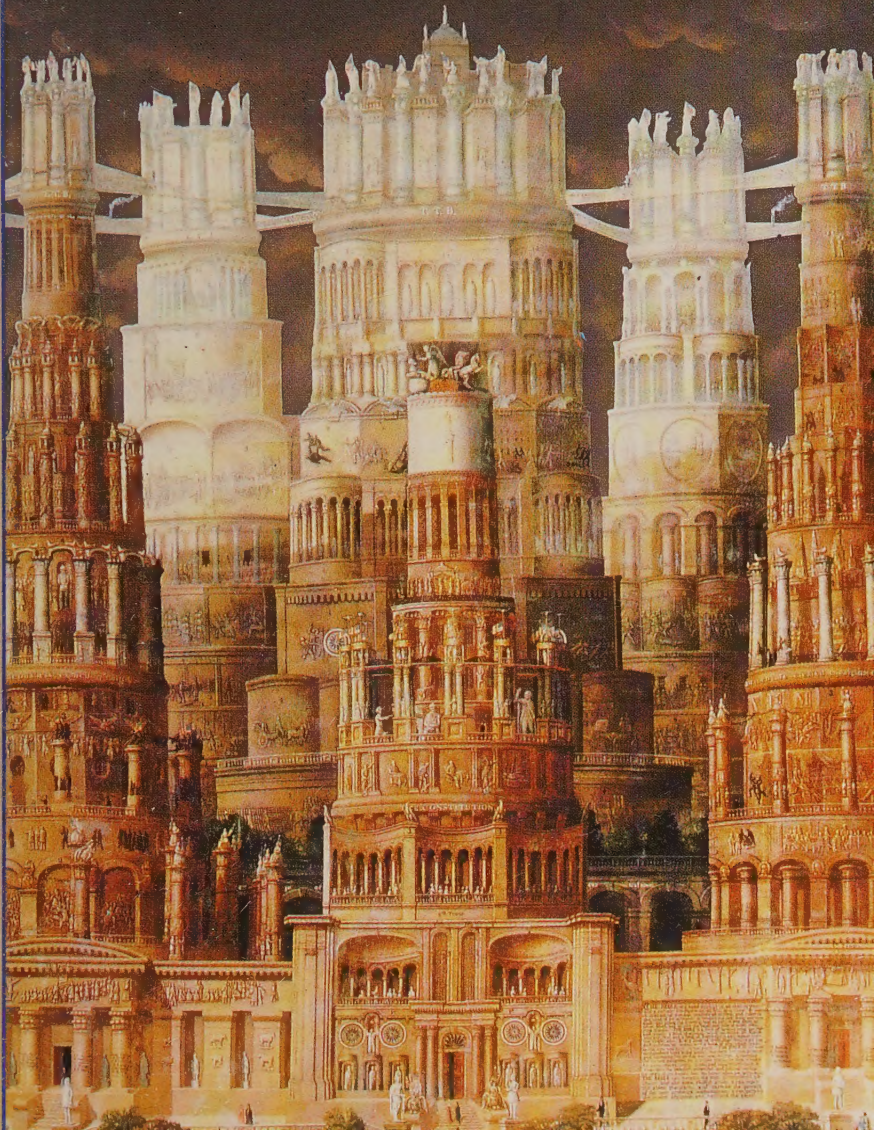
Voyages en Utopie

GEORGES JEAN

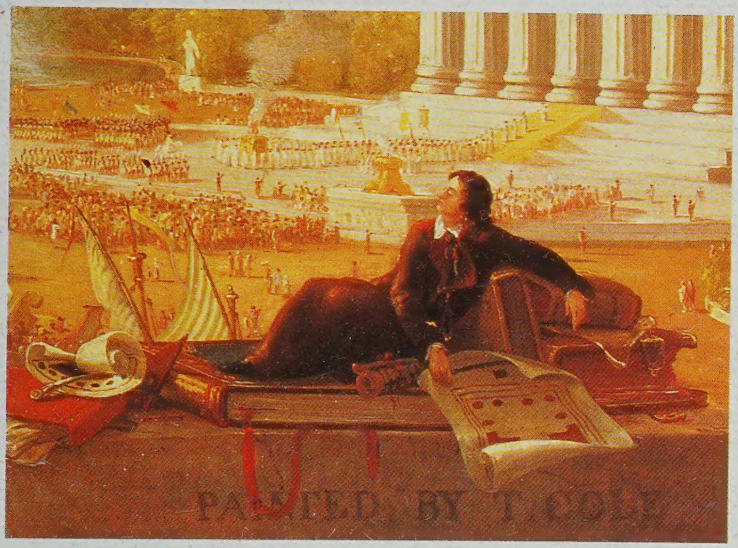


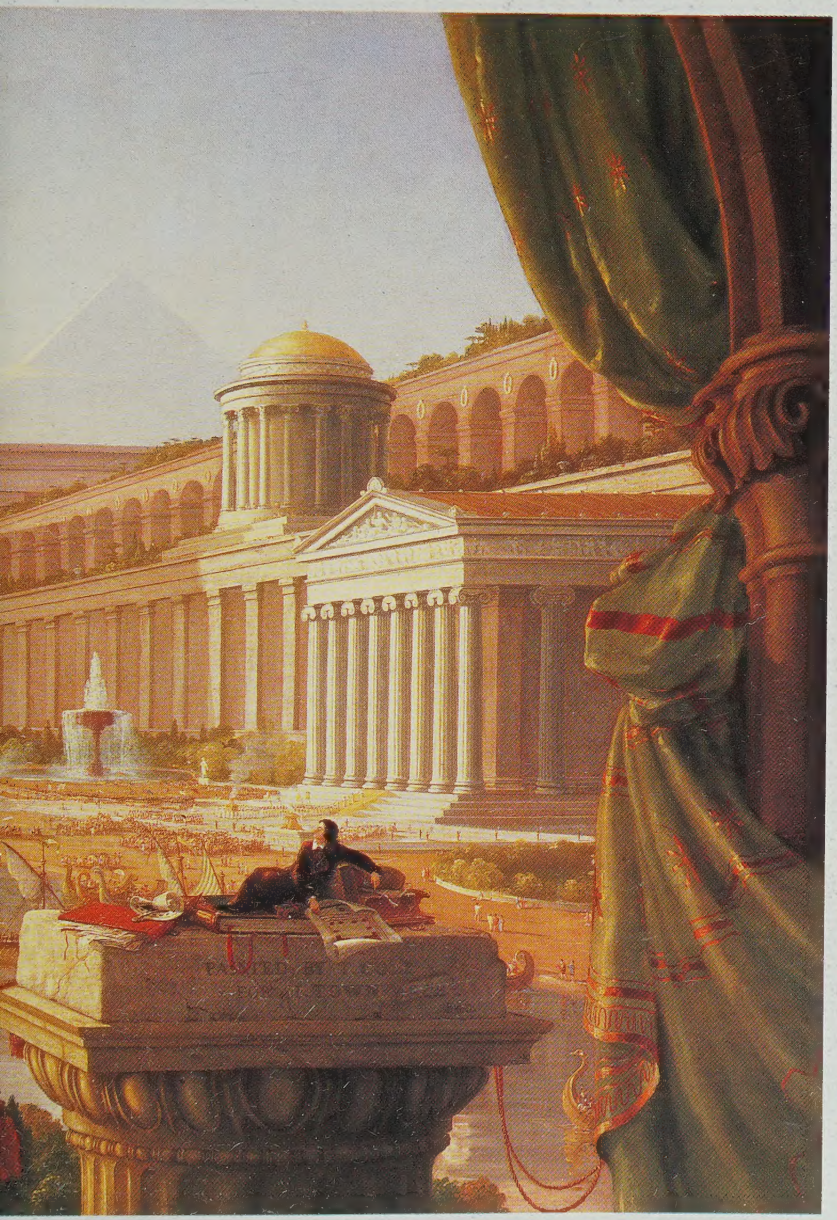
L'île d'Utopie

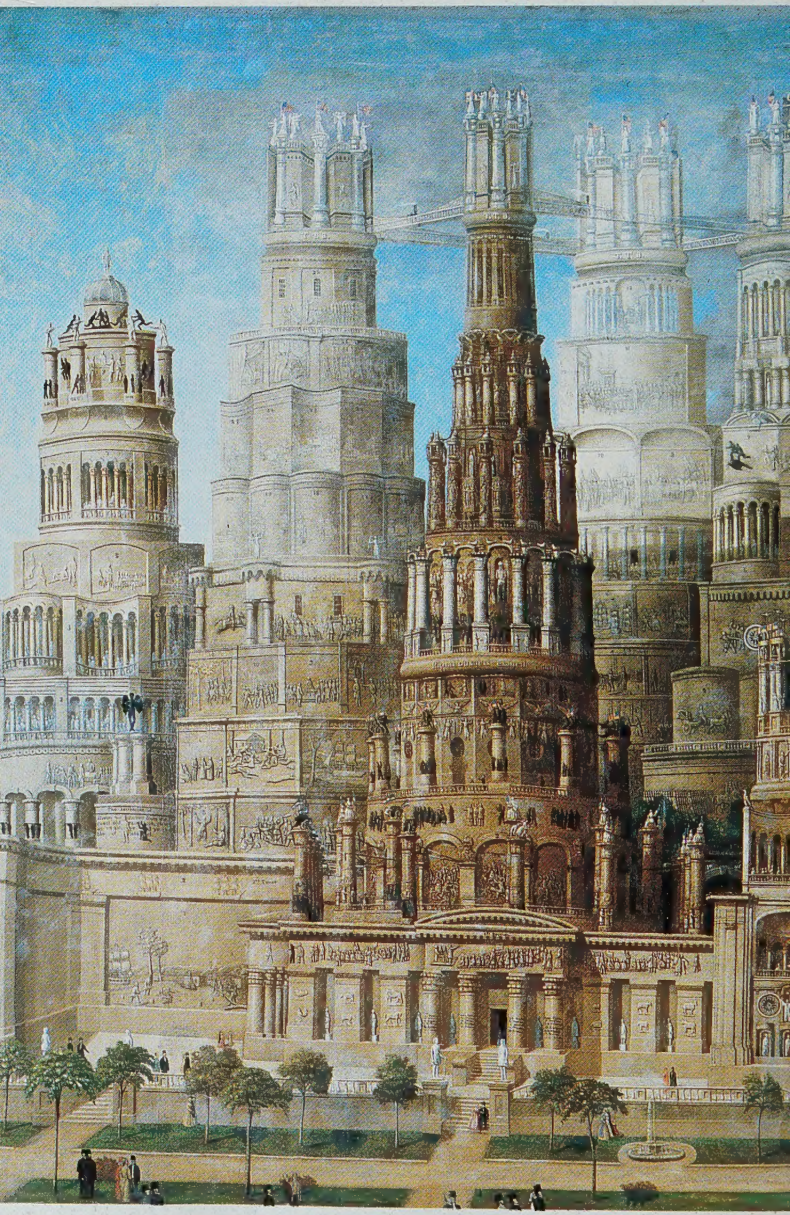
Sizain d'Anémolius, poète lauréat,
neveu de Hythlodée par sa sœur.

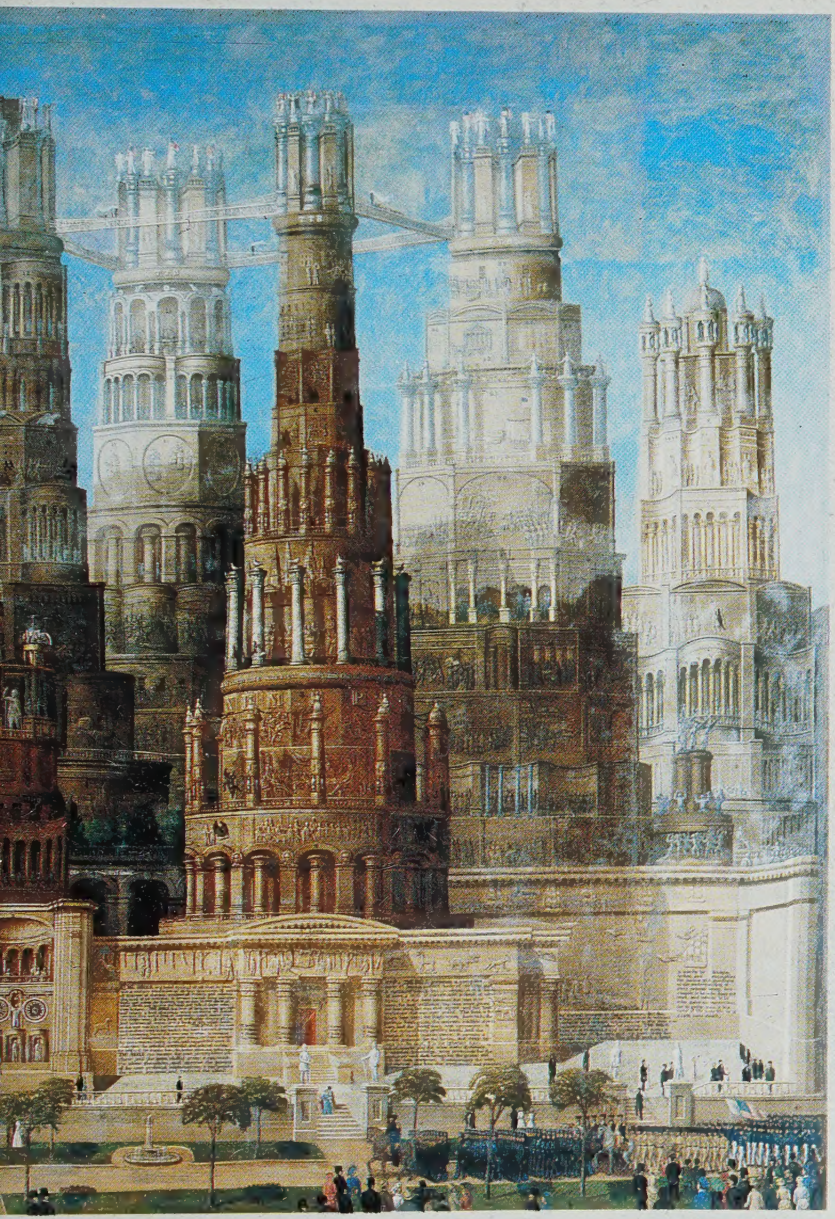
Utopie, pour mon isolement par les anciens nommée,
Émule à présent de la platonicienne cité,
Sur elle, peut-être l'emportant – car, ce qu'avec des lettres
Elle dessina, moi seule je l'ai montré
Avec des hommes, des ressources et d'excellentes lois –
Eutopie, à bon droit, c'est le nom qu'on me doit.

Thomas More, exergue à l'*Utopie*, 1516


PAINTED BY T COLE







Georges Jean est né à Besançon en 1920. Ancien élève de l'Ecole normale supérieure de Saint-Cloud, il est professeur honoraire en linguistique générale et sémiologie à l'université du Maine au Mans. Il est l'auteur d'une soixantaine d'ouvrages, dont vingt et un recueils de poèmes, des essais sur la théorie poétique et la pédagogie, et des anthologies de poésie, dont cinq volumes dans la collection «Folio Junior/Poésie», chez Gallimard. Dans la collection «Découvertes Gallimard», il a publié *L'Ecriture, mémoire des hommes* (1987) et *Langage de signes, l'écriture et son double* (1989).

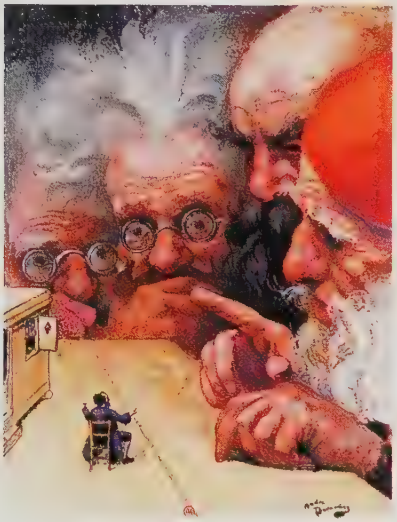
Tous droits de traduction et d'adaptation réservés pour tous pays
© Gallimard 1994

1er dépôt légal : mars 1994
Dépôt légal : mars 2003
Numéro d'édition : 122411
ISBN : 2-07-53155-4
Imprimé en France par Kapp Lahure

VOYAGES EN UTOPIE

Georges Jean

avec la collaboration de Nathalie Pighetti-Harrison

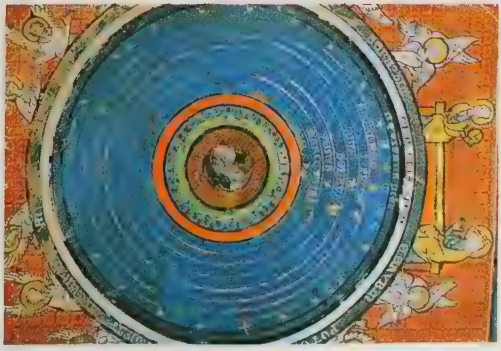


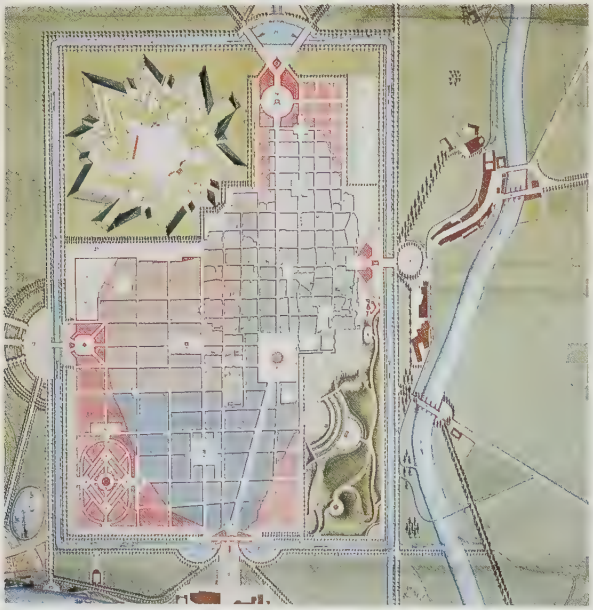
DÉCOUVERTES GALLIMARD
LITTÉRATURES

Le rêve d'une société parfaite remonte, dans la culture occidentale, à l'Antiquité grecque, au Ve siècle avant notre ère. C'est à cette source que viendront puiser les inventeurs d'un nouveau genre littéraire : le récit d'utopie, qui décrit, dans un pays imaginaire, un idéal d'organisation politique de la communauté humaine.

CHAPITRE PREMIER
LES SOURCES DE L'UTOPIE

L'image du cosmos qui résulte de la science et de la philosophie grecques, systématisée par Ptolémée, est un monde unique, limité, géocentrique, et pénétré de raison. Le culte humaniste de l'Antiquité fait de Platon (à gauche) le maître de cette métaphysique de l'harmonie de l'homme et du monde.





Hippodamos de Milet «qui inventa le tracé géométrique des villes et découpa le Pirée en damier» (Aristote), voulait transposer dans la ville l'ordre et l'harmonie de l'univers, pour garantir à l'homme le bonheur et la vertu, et le préserver des malheurs. Ce «logicien de l'urbanisme» inspira nombre de plans, comme celui de la ville de Turin au Xe siècle (à gauche). Pour instaurer une démocratie à Athènes, Solon (ci-dessous) propose d'organiser des tribunaux dont les membres sont tirés au sort parmi tous les citoyens. Le Conseil de l'Aréopage et les magistrats athéniens lui objectent qu'en attribuant l'autorité suprême au pouvoir judiciaire, les démocrates deviennent des démagogues. Contre eux, Solon soutient la justice de ses lois.

Premiers pas dans la ville utopique

Aristote rapporte dans *La Politique* (II, VIII) que l'urbaniste et architecte Hippodamos de Milet, contemporain de Périclès, fut aussi le premier qui «entreprit de tracer un plan de constitution idéale». A la suite de la destruction de Milet, l'architecte proposa de faire coïncider le plan de la nouvelle cité avec les lois qui régissaient l'activité de ses habitants, en faisant correspondre aux quartiers de la ville chacune des fonctions de ses citoyens. L'idée d'une cité découpée selon une rationalité géométrique exprime un rêve de perfection concernant son

organisation politique. La cité grecque est la *polis* au centre de laquelle, dans l'agora, les magistrats débattent et décident de la meilleure constitution; image de l'ordre, elle en garantit par là même l'efficacité.

Dans ce lien interne d'une construction urbaine et d'une organisation politique s'ébauche la première théorie de l'utopie. Même lorsqu'elle n'est pas exclusivement urbaine, l'utopie établit toujours ce lien, la maîtrise de l'espace s'affirmant nécessaire et efficace pour construire le nouvel ordre social. Cependant, Hippodamos, s'il trace une image de sa cité, ne fait pas de récit d'utopie. Il faut attendre Platon, véritable précurseur du genre, pour donner les premières affabulations d'un Etat idéal.

La reconstitution du plan de Milet (ci-dessous) fait nettement apparaître trois parties et un centre, l'agora. Ce découpage correspond à une distinction des trois classes dans la cité, elle-même en accord avec une division tripartite des facultés de l'âme. Hippodamos de Milet reprend la tradition dont s'inspire également Platon dans l'élaboration de sa cité idéale.

L'Atlantide et la cité athénienne

Dans le *Timée* de Platon, Socrate fait part à ses interlocuteurs de son vif désir de voir exister l'Etat – et ses citoyens – dont il a tracé le plan. Platon ébauche la réalisation de ce rêve en convoquant le mythe de l'Atlantide : Critias rapporte le récit du sage Solon sur l'Athènes ancienne, que ce dernier tenait du prêtre égyptien de Saïs. Il y a «neuf mille ans», Athènes était la cité la plus puissante et la plus riche, organisée en trois classes distinctes :

prêtres, guerriers et artisans. Face à elle, l'immense empire de l'Atlantide, établi au centre d'une île fortifiée par Poséidon, située au-delà des colonnes d'Hercule, menaçait de la conquérir. Dix rois, enfants de Poséidon et de Clito, y vivaient dans la vertu et la sagesse divines, mais les générations suivantes, toujours plus éloignées de cette origine divine, se laissèrent tenter par leur propre pouvoir et en abusèrent.

L'excellence de l'organisation militaire d'Athènes garantit la victoire des Athéniens sur les Atlantes. Athènes, entourée de temples et non de remparts pour ne pas diminuer la vigilance des guerriers, cité ouverte, accessible, de petites dimensions, ordonnée de manière égale, oppose la mesure de l'homme à la démesure de l'Atlantide.

L'Athènes ancienne fait valoir ses remparts humains de guerriers (ci-dessous), dont la classe occupe les fonctions les plus importantes dans la cité grecque, les fonctions militaire et judiciaire. Car ce sont les mêmes guerriers qui, jeunes, protègent la ville, et, plus âgés, l'administreront.

Premiers éléments d'utopie

Le récit de l'Athènes ancienne comme le mythe de l'Atlantide engloutie par les eaux et oubliée des Grecs posent rétrospectivement les premiers jalons de l'histoire de l'utopie. La plupart des utopies offrent la description détaillée d'un espace politique fondé sur une construction géométrique de la ville et parfois de la campagne, ainsi que l'explicitation des rapports internes entre les lieux et le fonctionnement de la société. Ces descriptions trahissent le souci de réalisme toujours plus appuyé de l'auteur d'utopie, comme le soin qu'il prend à rendre inaccessible l'Etat qu'il décrit, non tant pour en faire une chimère que pour en souligner l'idéalité. Platon fait appel à l'insularité (de l'Atlantide) – un élément qui deviendra traditionnel dans la littérature utopique – pour marquer à la fois l'isolement, la clôture et l'inaccessibilité de l'Etat décrit. D'autre part, celui qui rend compte de l'empire des Atlantes ou de la cité athénienne n'est ni l'auteur du récit ni même le témoin direct des événements qu'il relate. Les auteurs d'utopies conserveront longtemps ce souci d'affabulation par le biais de la relation indirecte.

Le mythe de l'Atlantide suscite aujourd'hui encore des recherches d'historiens. D'aucuns situent l'île sur l'actuelle Santorin, en Grèce (en haut à gauche). Au XVIIe siècle, Rudbeck, géographe et anatomiste suédois (ci-dessus), établit que la Suède appartenait à l'ancienne Atlantide.

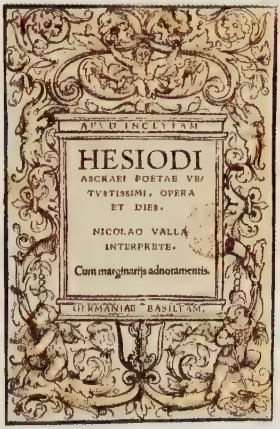
Le mythe de l'âge d'or

L'idée des origines, d'un temps antérieur aux commencements, permet à Platon de faire valoir la cité idéale de l'ancienne Athènes. Le temps éloigne irréductiblement d'un âge où les hommes «vivaient comme des dieux», où ils étaient justes et bons parce qu'ils en étaient proches. En cette époque infiniment lointaine, le temps, facteur de dégradation des hommes et du monde, ne les avait pas encore touchés; pour ainsi dire, il n'avait pas encore commencé. Un âge d'avant l'histoire, cet âge d'or qu'Hésiode (VIIe siècle av. J.-C.) avait déjà rapporté dans *Les Travaux et les Jours*, voilà ce à quoi Platon semble revenir dans la nostalgie d'un passé immémorial, d'un âge originel et quasi divin.

Les humains ne connaissent alors ni travail, ni souffrance. Sans soucis, toujours jeunes, ils ne craignent pas la mort qui vient comme un sommeil prolongé. Ils vivent dans une immédiateté telle, que le désir, issu d'un manque, leur est inconnu; il n'a pas le temps de se faire sentir. Nulle conscience du temps ne les met en présence d'eux-mêmes ni de leur histoire : ils vivent dans l'instant présent sans le savoir.

Le mythe de l'âge d'or décrit un état de plénitude et de paix constantes. Il sera souvent évoqué par les poètes de l'Antiquité (Virgile, Ovide), et parfois dans la littérature d'utopie. Ces récits poétiques ne sont pourtant pas des utopies : ils créent un monde dans lequel tous les problèmes de la vie des hommes sont non pas résolus mais absents. Il n'est pas question, dans ce monde chimérique, de l'organisation sociale, économique et politique d'une communauté humaine particulière. De fait il ne peut en être question puisque, d'une part, les hommes ne rencontrent aucun obstacle à la satisfaction immédiate de leurs besoins; d'autre part, ils ne constituent pas une société située dans un espace donné mais une race – celle des humains, qui, par leur proximité quasi génétique avec les dieux, en ont reçu la sagesse, la justice et la bonté.

Texte fondateur du mythe de l'âge d'or, *Les Travaux et les Jours* d'Hésiode (ci-dessous) met en valeur les thèmes du travail et de la justice.



Constatant l'instinct de lutte chez l'homme, le poète grec explique qu'il n'est qu'une seule issue : travailler pour rester juste et pour créer une société heureuse. Deux mythes viennent illustrer ce précepte, le mythe de Prométhée et celui des âges. Le premier raconte comment Prométhée, voulant soustraire les hommes à la volonté de Zeus, les a voués au labeur. Le mythe des âges décrit la chute, de l'âge d'or aux âges d'argent, de bronze et de fer, à mesure que l'homme s'éloigne de ses origines divines. (Pages de gauche et suivantes, *L'Age d'argent* et *L'Age d'or* de Lucas Cranach.)

"L'âge d'or naquit le premier, qui, sans répression, sans lois, pratiquait de lui-même la bonne foi et la vertu. On ignorait les châtiments et la crainte; des écrits menaçants ne se lisaient point sur le bronze affiché en public; la foule suppliante ne tremblait pas en présence de son juge [...]. Jamais encore des fossés profonds n'entouraient les cités; [...] point de casques, point d'épées; sans avoir besoin de soldats, les nations passaient au sein de la paix une vie de doux loisirs. [...] Le printemps était éternel et les paisibles zéphyrs caressaient de leurs tièdes haleines les fleurs nées sans semence. [...] Quand Saturne eut été précipité dans le Tartare ténébreux, tandis que Jupiter régnait sur l'univers, vint l'âge d'argent, qui ne valait pas l'âge d'or, mais valait mieux que l'âge de bronze aux fauves reflets. [...] Alors pour la première fois les hommes entrèrent dans les maisons. [...] Puis commença le troisième âge, l'âge de bronze, celui d'une race plus farouche, plus prompte aux combats horribles, sans être pourtant scélérate. L'âge qui a la dureté du fer est venu le dernier."

Ovide,
Métamorphoses, I

De l'Athènes ancienne à «La République» de Platon

A la démesure de l'immense empire militaire de l'Atlantide, Platon oppose la mesure athénienne. A la puissance illimitée du divin, il oppose la sagesse tout humaine de la cité grecque. Si l'Athènes ancienne est la marque d'un retour à un passé immémorial, Platon y renvoie pour accréditer son propre projet : l'Athènes ancienne, des origines mythiques, authentifie et justifie *La République*; elle garantit la légitimité et la valeur de la constitution de la propre cité idéale du philosophe. En revanche, ce qui la rapproche de l'utopie, ce n'est pas son ancienneté, mais son caractère anthropocentrique, le fait qu'elle fut construite par les hommes, pour eux et à leur mesure.

Dans *La République*, projet de législation et non utopie, Platon commence par une interrogation sur la nature de la justice, qu'il propose d'étudier dans les conditions les plus favorables à son épanouissement, celles qu'offre un Etat idéal. Pour répondre à une question d'ordre moral, Platon pose un cadre social : l'association politique de la cité des Hellènes.

Ces figures de guerriers représentées sur un vase grec du VIe siècle av. J.-C. donnent une image de leur apparence idéale, selon les critères esthétiques de l'époque. Critias, dans le dialogue du même nom de Platon, dit à propos des guerriers de l'Athènes ancienne : «Ils étaient renommés dans toute l'Europe et toute l'Asie pour la beauté de leurs corps et les vertus de toute sorte qui ornaient leurs âmes, et ils étaient les plus illustres de tous les hommes d'alors.» Gardiens du pays, leur aspect physique devait «refléter» une âme juste, afin de gouverner selon les règles de la justice.

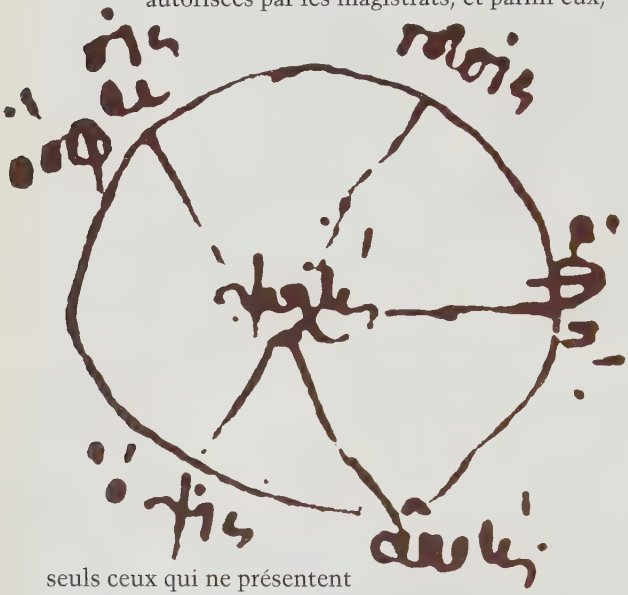
L'éducation des gardiens, hommes et femmes, est, avec la distinction des classes et des fonctions sociales qu'elles représentent, la condition de l'unité de la société, essentielle pour instaurer la justice. Platon développe, dans *La République*, le déroulement de cette éducation, dont un premier but est l'harmonie complète de l'âme et du corps, grâce à la pratique de la musique et de la gymnastique, tempérées l'une par l'autre. Les joueurs de balle et la jeune flûtiste évoquent ces disciplines, pratiquées nus.

La justice sociale permet de définir, par analogie, la justice dans l'âme humaine comme l'accord des divers éléments qui la composent. Le philosophe distingue dans l'âme trois parties – l'appétit sensuel, le courage et la raison – qui correspondent chacune aux trois classes de la cité : la classe des artisans et des agriculteurs qui assure la production des biens, la classe des soldats qui défend la cité, et la classe des «gardiens» qui l'administrent.

L'intérêt communautaire avant tout autre

La cité juste étant définie, Platon établit ensuite les conditions de sa réalisation, qui sont celles de l'organisation de la classe des gardiens. Le recrutement de ces derniers se fait en fonction de leurs aptitudes naturelles et de leur capacité à recevoir l'enseignement qui leur est dispensé. Hommes et femmes reçoivent la même éducation, dont le premier but est l'harmonie : la gymnastique développe le corps, tandis que la musique élève l'âme. La cellule familiale est inadaptée aussi bien à la

communauté des fonctions entre les deux sexes qu'à la suppression de la propriété privée; la vie en communauté des femmes et des enfants permet d'éliminer tout intérêt privé et d'intégrer, en le conformant au modèle imposé, l'individu au tout social qu'est la cité. Seuls les enfants des unions autorisées par les magistrats, et parmi eux, seuls ceux qui ne présentent aucune difformité, sont reconnus et élevés par l'Etat; les autres sont exclus de la cité. Les infirmes issus d'unions légitimes sont abandonnés. Cet eugénisme a pour but d'améliorer la race des gardiens. Si cette organisation est à la fois possible et souhaitable selon Platon, encore faut-il en définir le principe de réalisation. Ce principe consiste à fonder l'Etat sur la science de l'être, en mettant à sa tête des philosophes, seuls capables de recevoir l'enseignement de la dialectique et de contempler l'idée du Bien.



Comme l'ensemble de la pensée antique, la pensée platonicienne est fondée sur une conception analogique du monde qui établit un parallèle entre l'organisation de la cité et l'agencement de l'âme. Le cosmos est une sorte de plan qui permet de penser l'univers politique aussi bien que la personne humaine (ci-contre, schéma représentant l'âme entourée des cinq sens, en marge d'un manuscrit de *La République*, XVe siècle). L'âme est un principe de mouvement; aussi est-elle destinée à animer le corps logé en elle. L'âme du monde, décrite dans le *Philèbe* de Platon, est ainsi un composé mixte de la limite et de l'illimité. Les cinq sens entraînent l'âme vers la démesure de l'illimité, des désirs contradictoires et des plaisirs multiples. La limite est la marque de l'ordre et de la juste proportion de l'âme libérée des pulsions naturelles, parvenue à la Raison. Ainsi, selon l'antique correspondance de l'âme du monde et de l'âme de l'homme, du macrocosme et du microcosme, le dessin de l'âme reflète celui du système astronomique; le Bien est son principe et sa source.

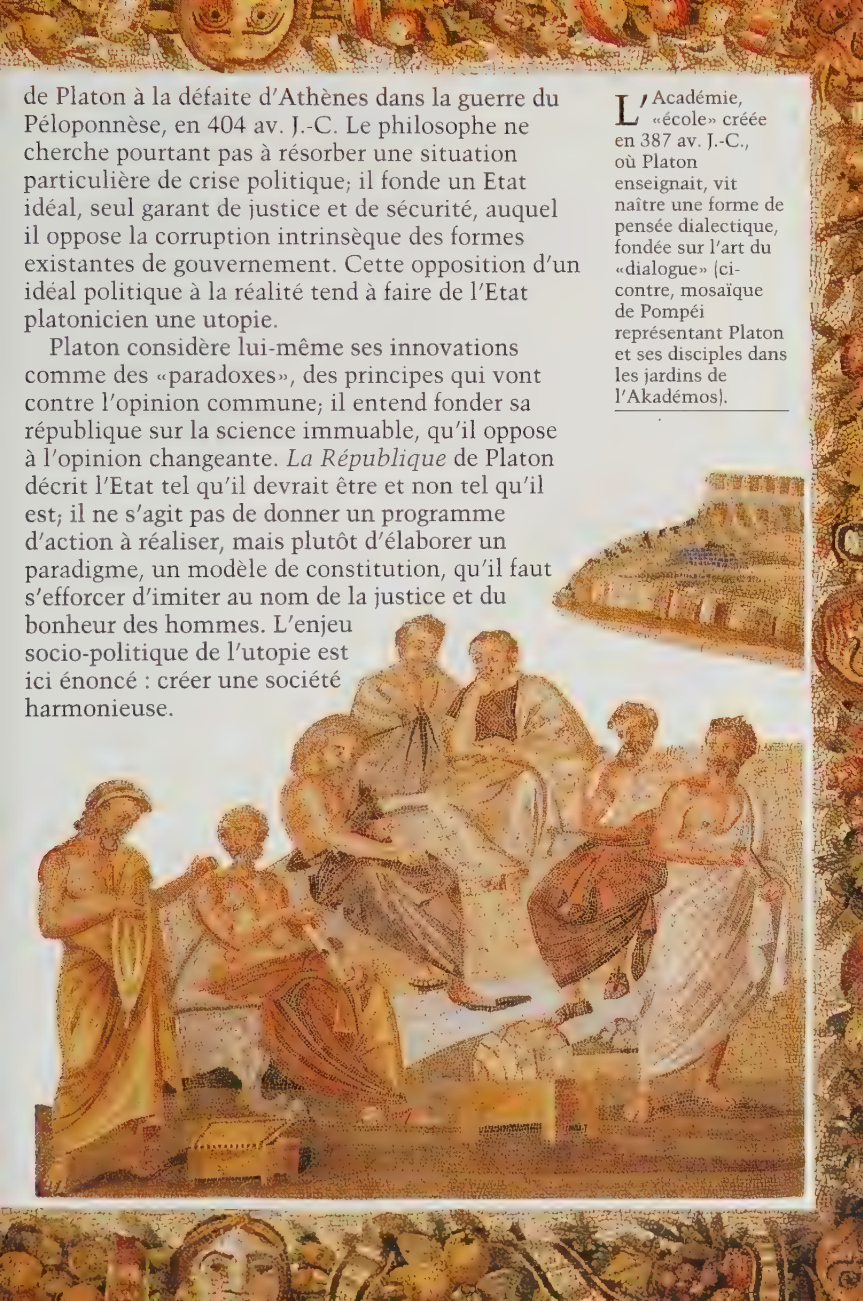
Les paradoxes de l'utopie

Le rêve d'une cité puissante et homogène capable d'endiguer toute rébellion intérieure et de faire face à toute agression extérieure est sans doute la réponse

de Platon à la défaite d'Athènes dans la guerre du Péloponnèse, en 404 av. J.-C. Le philosophe ne cherche pourtant pas à résorber une situation particulière de crise politique; il fonde un Etat idéal, seul garant de justice et de sécurité, auquel il oppose la corruption intrinsèque des formes existantes de gouvernement. Cette opposition d'un idéal politique à la réalité tend à faire de l'Etat platonicien une utopie.

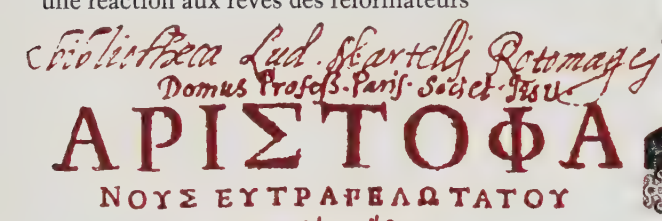
Platon considère lui-même ses innovations comme des «paradoxes», des principes qui vont contre l'opinion commune; il entend fonder sa république sur la science immuable, qu'il oppose à l'opinion changeante. *La République* de Platon décrit l'Etat tel qu'il devrait être et non tel qu'il est; il ne s'agit pas de donner un programme d'action à réaliser, mais plutôt d'élaborer un paradigme, un modèle de constitution, qu'il faut s'efforcer d'imiter au nom de la justice et du bonheur des hommes. L'enjeu socio-politique de l'utopie est ici énoncé : créer une société harmonieuse.

L'Académie, «école» créée en 387 av. J.-C., où Platon enseignait, vit naître une forme de pensée dialectique, fondée sur l'art du «dialogue» (ci-contre, mosaïque de Pompéi représentant Platon et ses disciples dans les jardins de l'Akadémos).



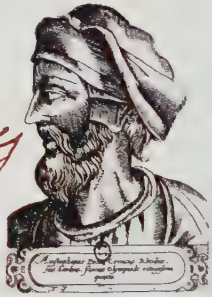
Un mouvement contre l'utopie

Dès le début du IVe siècle av. J.-C., se développe ce que l'on appellera plus tard la contre-utopie, notamment dans le théâtre d'Aristophane – *Les Oiseaux* (414 av. J.-C. à Athènes) ou, plus encore, *L'Assemblée des femmes*. La contre-utopie est une réaction aux rêves des réformateurs



qui imposent un idéal communautaire au nom du bonheur des citoyens. Elle en expose les dangers, montrant que le bonheur collectif fait le malheur des hommes en les privant de leur liberté individuelle. La première forme de l'anti-utopie est théâtrale; comme si le théâtre, par la force empirique de sa représentation, désarmait toute construction théorique. Chantre de la liberté, Aristophane

Père de la comédie grecque, Aristophane (ci-dessous) raille volontiers tout projet



visant à construire une cité idéale. Ainsi le personnage de Méton se moque-t-il d'Hippodamos de Milet dans la pièce *Les Oiseaux* : «Je prendrai mes dimensions avec une règle droite que j'applique de manière que le cercle devienne carré. Au centre, il y aura une place publique, où aboutiront des rues droites convergeant vers le cercle même et, comme d'un astre lui-même rond, partiront en tous sens des rayons droits.» Pour fuir les scandales de leur cité, deux sages athéniens décident de fonder avec les oiseaux une ville entre ciel et terre; Coucou-Ville-les-Nuées devient la ville du bonheur, exempte des contraintes des cités idéales (ci-contre, les deux sages avant leur départ).

souhaite libérer les Grecs de leurs dieux et de leurs illusions politiques. Il est le premier à jeter le doute sur la promesse de bonheur des paradis communistes.

Le voyage : trame de l'utopie

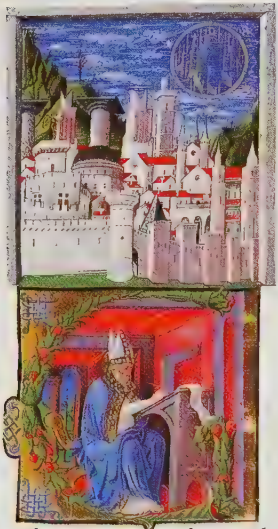
L'utopie littéraire proprement dite prendra le plus souvent la forme d'un récit. Or, dès le IVe siècle av. J.-C., les voyages, en Inde ou en Europe, et les conquêtes d'Alexandre donnent lieu à de nombreux récits, qui influencent les écrits sur les cités heureuses. L'œuvre de l'écrivain grec Iambule, dont il ne reste que le résumé de l'historien Diodore, annonce l'utopie classique : son rêve d'une *Cité du Soleil* fait état d'un voyage, d'un naufrage et de la découverte progressive d'un Etat étranger sur une île. *La Cité du Soleil* de Iambule est à l'image d'un Etat communiste qui rappelle *La République* de Platon. Elle sera la source de Thomas More et de Campanella, inventeurs du genre utopique au XVIe siècle.

Le prophète et l'utopiste

L'analyse de la «préhistoire» de l'utopie permet d'en distinguer ce qui parfois a été considéré comme l'une de ses formes, les textes millénaristes ou messianiques, notamment au Moyen Age.

L'idée messianique, chez les Hébreux, relève de la croyance et de l'espérance en la venue d'un Messie appelé à sauver d'abord le peuple juif puis tous les hommes, en contractant avec eux la Nouvelle Alliance. L'avènement d'un jour perpétuel et d'un monde de lumière est celui de l'unité, de la paix et du bonheur des hommes, dans une transparence qui exclut l'ombre, le mensonge et la duplicité.

«Sous le règne du Seigneur une nation ne tirera plus l'épée contre une autre et l'on ne s'entraînera plus à la guerre. Mais chacun demeurera sous sa vigne ou sous son figuier sans que personne ne l'inquiète» (Isaïe, II, 4).
Dans un monde glorifié, totalité et unité coïncident; une harmonie souveraine pose la réconciliation absolue de l'homme avec lui-même et les autres. (Ci-dessous, le Christ en majesté sur une enluminure du XIe siècle.)



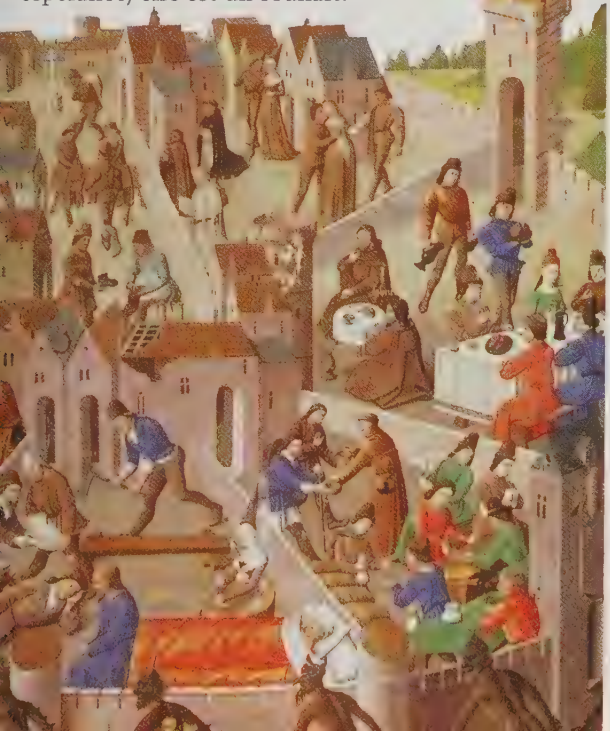
Cette croyance en un nouveau paradis terrestre est reprise dans l'idée chrétienne du millénarisme, selon laquelle le Christ doit revenir sur Terre pendant une période de mille ans, pour y rassembler et gouverner les justes ressuscités. Le «millénium» s'achèverait à la fin des temps, avec la résurrection de tous les morts, le Jugement dernier et l'avènement du règne de Dieu. Cette conviction suscite toutes sortes de prophéties qui cherchent à en déterminer le temps et l'espace. L'Eglise chrétienne condamne le millénarisme : le retour du Christ en gloire et l'avènement de son règne doivent, en toute orthodoxie, marquer la fin de ce monde.

Ecrite après le désastre du sac de Rome envahie par les Goths en 410, *La Cité de Dieu* de saint Augustin (354-430) oppose à la cité des hommes la cité céleste : sans frontières ni murailles d'enceinte, elle regroupe toutes les nations «jusqu'aux extrémités de la Terre», tandis que la cité terrestre chute sous la «passion d'hégémonie» et de vaine gloire humaine en excluant Dieu de sa finalité. Saint Augustin renvoie explicitement au royaume spirituel du Christ en gloire tel qu'il est représenté dans l'Apocalypse de saint Jean, et qu'il interprète comme une allégorie spirituelle : «Mon royaume n'est pas de ce monde».

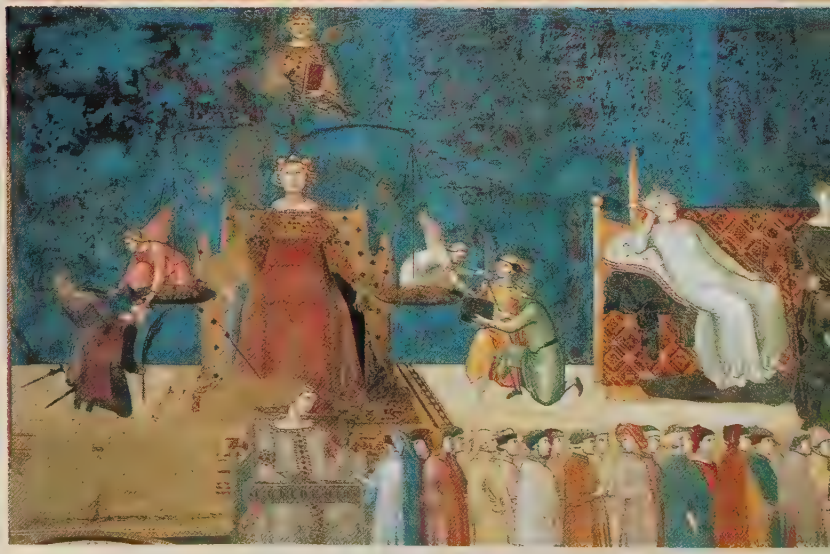
Ni le paradis terrestre ni la «cité de Dieu» ne peuvent être considérés comme des utopies. Ils relèvent d'une certitude religieuse fondée sur la croyance en un rédempteur et sur une eschatologie : la fin des temps est le terme du voyage plein d'épreuves et de souffrances de la vie temporelle; ce terme accomplit le salut des hommes par la venue ou le retour du rédempteur. Or il n'y a dans l'utopie ni salut, ni rédemption, ni fin des temps : nulle trace de

Homme d'Eglise et philosophe, saint Augustin (ci-contre, surmonté de la cité de Dieu) est nourri des pensées grecque et latine. Contemporain de la chute de l'Empire romain, que l'on croyait éternel, il oriente sa réflexion vers le platonisme et surtout vers la foi chrétienne comme vers une vérité intemporelle. C'est dans la perspective du salut de l'homme que se comprend son projet de cité céleste.

Dieu dans ce monde fait par et pour les hommes, au nom d'une paix et d'un bonheur matériels. D'autre part, l'utopie n'est jamais posée comme une certitude à venir, mais seulement comme un «possible collatéral» à l'histoire; plutôt qu'une espérance, elle est un souhait.



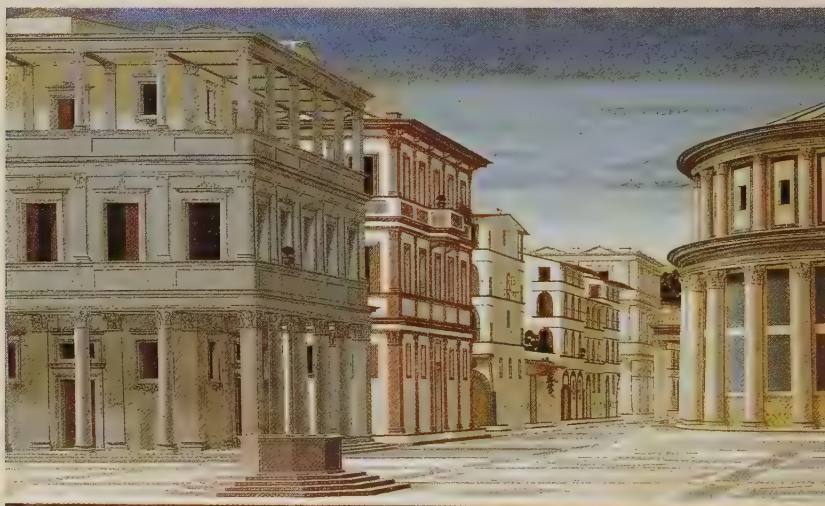
"Deux amours ont fait deux cités : l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu la cité terrestre [ci-contre, en bas], l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi la cité céleste [ci-contre]. L'une, en somme, se glorifie en elle-même, l'autre dans le Seigneur; car l'une recherche la gloire auprès des hommes, alors que, pour l'autre, Dieu, témoin de sa conscience, est sa principale gloire. L'une, dans sa gloire, lève la tête; l'autre dit à son Dieu : "Tu es ma gloire et tu élèves ma tête." L'une dans ses chefs, et à propos des nations qu'elle soumet, est dominée par la passion de dominer; l'autre voit ses chefs décider et ses sujets obéir en se dévouant les uns aux autres par charité. L'une, en ceux qui la gouvernent, aime sa propre force; l'autre dit à son Dieu : "Je t'aimerai, Seigneur, toi qui es ma force."» Pour saint Augustin, comme pour Platon, la justice dans l'individu reflète la justice dans l'Etat. Comme l'ordre et la paix d'une société sont toujours asservis à un intérêt particulier, il faut trouver à la justice un fondement dans la loi éternelle. La vraie cité est la cité céleste, dont le destin transcende l'histoire.



L'espace de l'homme ou la rupture entre la foi et la raison

Les *Effets du bon gouvernement dans la cité* et son *Allégorie* – fresques d'Ambrogio Lorenzetti, exécutées entre 1337 et 1339 au Palais public de Sienne, ci-contre – rompent avec la tradition médiévale des scènes religieuses, en prenant un sujet séculier. Le peintre exalte la sagesse et le dynamisme du gouvernement guelfe de Sienne. Les dimensions hiérarchisées des personnages et le stéréotype des visages font valoir les caractères absolu et intemporel du bon gouvernement (en bas).

Avec les recherches sur la perspective, l'espace pictural devient infini (pages suivantes, *Cité idéale* et *Perspective* de Francesco di Giorgio, 1438-1501). La perfection de cette cité déserte relève de la seule géométrie. La Renaissance, retrouvant l'Antiquité grecque, réinvente l'idéal utopique comme une exigence rationnelle de l'homme.



En plein essor de la pensée humaniste, qui redécouvre Platon, l'avocat anglais Thomas More forge le mot «utopie», du grec *ou-topos*, «nulle-part», et *eu-topos*, «lieu de bonheur». Eloignant à l'infini le lieu de sa réalisation, c'est aussi en dehors du temps que l'utopie inscrit, jusqu'au XVIIe siècle, l'image de bonheur qu'elle propose aux hommes.

CHAPITRE II
HORS DE L'HISTOIRE

Alors que la cosmologie de Copernic (1473-1543) rend caduc le système de Ptolémée – l'héliocentrisme, selon lequel les planètes tournent sur elles-mêmes et autour du soleil, se substitue au géocentrisme – l'utopie, atemporelle, dresse, entre ciel et terre, ses murailles imaginaires, tel le château du chevalier de Fogliano peint par Simone Martini.

Impossible utopie

«Il y a dans la république utopienne bien des choses que je souhaiterais voir dans nos cités. Je le souhaite plutôt que je ne l'espère.» L'*Utopie* de More s'achève par une aporie : ce qui se donne pour l'organisation idéale de la société humaine, par le biais d'un récit fictif circonstancié et détaillé, ne peut

faire l'objet que d'un souhait, et non d'un espoir. L'espoir relève de la conviction intérieure qu'un jour son objet se réalisera. Le souhait n'est qu'un vœu pieux, le désir chimérique que ce qui n'existe pas devienne à la fois possible et réel. A peine née, l'utopie se voit interdite de séjour sur terre, impossible à réaliser dans l'histoire. L'utopie, une fois relatée, est abandonnée à son irréalité. Il y a non-lieu, au sens physique et juridique, comme absence de lieu et comme suspension de tout procès de la réalité contre laquelle l'utopie s'est érigée. Cette «idée-image», cette représentation imaginaire d'une idée sociale, est déterminée en dehors de l'histoire : elle est comme suspendue hors du temps, dans un éternel présent sans histoire, qui suit le rythme annuel des saisons et se répète selon le mouvement régulier et invariant des aiguilles d'une horloge. Le temps de l'utopie est à la fois le temps conventionnel de l'horloge et le temps cyclique de la nature.

"La nature invite donc tous les mortels à se donner une aide réciproque en vue d'une vie plus riante.» Ainsi Thomas

More – dont le portrait par Holbein (à gauche) donne une image sévère et autoritaire – évoque-t-il le pays d'Utopie en 1516, alors que la découverte du Nouveau Monde (1492) bouleverse l'horizon des Européens qui souvent en proposent une vision idéalisée (ci-dessus, un camp d'Indiens vu par Théodore de Bry, en 1592).

La détermination historique

La naissance de l'utopie en tant que genre est pourtant corrélative de celle de la notion occidentale d'Histoire, une histoire qui contient en elle-même une pluralité de possibles susceptibles de se réaliser. Cette idée de possibles rend légitime la critique radicale de la société, dont ni les structures ni le fonctionnement ne sont immuables. L'utopie, qui veut suspendre l'histoire, est paradoxalement liée à elle, puisqu'elle est déterminée dans ses rapports

avec la réalité, de trois façons au moins. Elle se construit à partir d'une critique de la société existante; l'utopiste commence par considérer la réalité dans ses moindres détails avant de se tourner contre elle. Il expose une société idéale en fonction des limites mêmes de ce qui peut être accepté. Enfin, l'imagination à l'œuvre dans le récit d'utopie est relative aux explorations et aux grandes découvertes scientifiques contemporaines.

Au XVIe siècle, les explorations lointaines, la découverte de l'Amérique en 1492, les récits de voyages, comme ceux de Vasco de Gama ou de Magellan, élargissent l'horizon du monde connu et attirent l'attention sur les populations du Nouveau Monde. D'autre part, l'invention de l'imprimerie

Thomas More reçut un soutien constant de ses amis humanistes, Pierre Gilles (à gauche) et Erasme, pour achever son *Utopie*. Son projet initial était d'écrire un «éloge de la sagesse» répondant à l'*Eloge de la folie* d'Erasme, qui lui était dédié. Sa piété lui valut d'être condamné à mort par le roi Henry VIII (ci-dessous, son arrestation, ci-contre, sa décapitation). Il avait refusé de signer le décret antipapiste qui fondait la religion anglicane et de reconnaître l'allégeance de l'Eglise d'Angleterre envers les descendants de la reine Ann, deuxième épouse du roi. «Le supplice de More fut un sujet d'universels regrets, tant ce grand homme était aux yeux de tous doué de candeur et de sagesse» (Erasme). More sera canonisé en 1935.

au milieu du XVe siècle est une des causes de l'essor de la pensée moderne et du courant humaniste de la Renaissance, qui permettent la naissance de l'utopie anthropocentrique et critique, image d'une altérité radicale, exclusive de toute transcendance religieuse ou métaphysique.

Utopie est née

Avocat, puis grand chancelier de Londres à la demande du roi Henry VIII, Thomas More (1478-1535) défendit avec ardeur l'Eglise catholique et l'unité de la foi chrétienne contre le mouvement de la Réforme. La critique qu'il propose dans la première partie de son *Utopie*, celle d'un homme engagé dans la politique de son temps, vise les pratiques

judiciaires des Etats européens au début du XVIe siècle, les prestiges de la noblesse, la politique de conquête de l'Angleterre et le désordre économique et moral que cause le recours aux mercenaires. A chacun de ces maux, More oppose son idéal de justice sociale et d'ordre moral dans son île d'Utopie. Cet idéal, qui fait l'objet de la deuxième partie de l'ouvrage, est donné sous la forme d'un récit rapporté par un marin-philosophe, Raphaël Hythlodée, compagnon de fortune de Vespucci, dont l'auteur avait lu les *Voyages* (1507) au Nouveau Monde.

Le récit de More transporte le lecteur dans l'île d'Utopie, qui rappelle à bien des égards l'Atlantide de Platon. Une même topographie protège les deux îles, toutes deux en forme de croissant et bordées de montagnes. L'île d'Utopie est totalement planifiée : chacune des villes, au nombre de cinquante-quatre, est bâtie sur le même plan et compte les mêmes édifices. A l'urbanisme d'un Platon, More ajoute une rationalisation des campagnes, dont les champs et les villages sont répartis en fonction du travail agricole et des besoins des habitants de l'île.

Les habitants sont rassemblés en familles agricoles, cellule de base du système politique

Chaque ville compte six mille familles qui, par groupe de trente, élisent annuellement un magistrat, appelé «philarque». Les deux cents philarques d'une cité élisent à scrutin secret un prince à vie.

Il délibère des affaires publiques avec vingt représentants des philarques, nommés «tranibores». Pour entraver toute tendance tyrannique, il est interdit, sous peine de mort, de discuter des intérêts publics en dehors des assemblées de délibération.

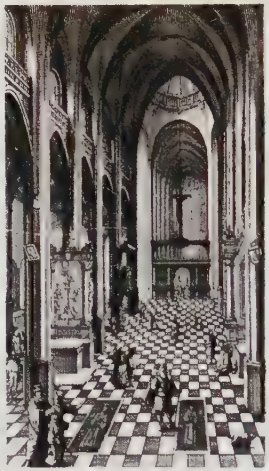
L'île d'Utopie (au centre) est largement christianisée; le nombre d'églises peut surprendre dans un pays où les habitants ignorent presque tout de la religion chrétienne. Les caravelles suggèrent l'aventure maritime d'Hythlodée, narrateur de l'*Utopie*, mais aussi l'invitation au voyage initiatique de More, tous deux représentés au premier plan. Le récit de More fait d'Hythlodée le compagnon d'Amerigo Vespucci (1451-1512), navigateur florentin qui donna son nom à l'Amérique. Dans la relation de ses quatre expéditions, échelonnées entre 1499 et 1504, Vespucci raconte avoir laissé vingt-quatre de ses hommes au Brésil, parmi lesquels More imagine le personnage d'Hythlodée.

L'industrie de base est l'agriculture. D'autres métiers d'artisanat, qui répondent aux besoins les plus essentiels, comme la confection des vêtements, existent. La communauté des biens, de la terre aux produits du travail, abolit l'inégalité. Chacun travaille six heures par jour – le reste du temps est consacré à l'étude. Il n'y a ni métier de luxe, ni oisiveté, et seuls les lettrés sont exempts de

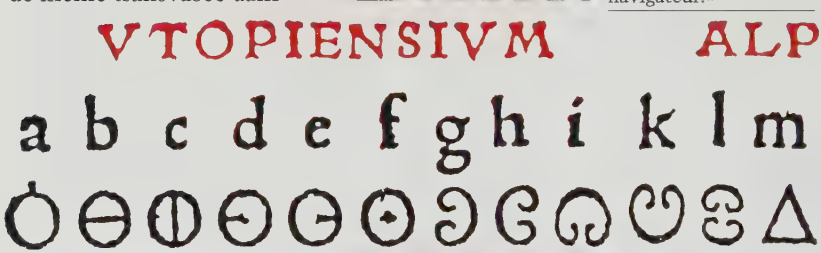
travail manuel. More exprime ainsi son souci humaniste et donne à la Constitution un seul but, celui de «libérer» et de «cultiver son âme», car «en cela réside le bonheur véritable».

L'équilibre démographique est garanti : une famille agricole ne doit pas compter plus de trente membres; tout excédent passe dans une famille dont la population est déficitaire; toute surpopulation d'une ville est de même transvasée dans une autre. Quant à celle de l'île, elle entraîne et justifie la colonisation d'autres territoires, au nom de l'équilibre socio-économique du système utopien.

La société est patriarcale. Les chefs de famille se servent sans monnaie d'échange dans des magasins où ils trouvent le nécessaire pour leurs familles et eux-mêmes. Les repas, précédés d'une lecture morale, sont pris en commun à heures fixes. Mariages et divorces sont contrôlés. L'adultère est



En mission dans les Flandres, Thomas More rencontra Pierre Gilles, humaniste flamand à qui il adressa la préface de la première version de l'*Utopie*. Dans la collégiale d'Anvers, il imagine la rencontre de Pierre Gilles avec Hythlodée, le messager d'Utopie (ci-contre) : «Je me trouvai un jour dans l'église de Notre-Dame [...] quand je vis Pierre Gilles en conversation avec un étranger [...]; sa figure et sa tenue me parurent celles d'un navigateur.»



Pierre Gilles imagina l'alphabet utopien afin d'insister sur le sens ésotérique de l'œuvre, et l'accès difficile au monde de l'«ailleurs». En Utopie, «les sentiments de l'âme» ne sont pas suffisants pour assurer le succès du mariage. Pour assurer l'harmonie des corps et le désir réciproque, la coutume est de présenter les fiancés nus l'un à l'autre sous la surveillance d'un homme et d'une femme «dignes de confiance» (à gauche).

puni d'esclavage et sa récidive, de mort. Les esclaves sont soit des citoyens punis, soit des étrangers condamnés à mort et rachetés par les Utopiens. L'esclavage est à vie mais il n'est pas héréditaire. Il n'y a donc pas de classe d'esclaves comme chez Platon ou Aristote. Les hôpitaux sont situés, par hygiène, à l'écart des habitations. Dans le cas de maladies incurables, des prêtres et des magistrats viennent persuader le patient d'accepter l'euthanasie afin de n'être plus à la charge de la société. La justice se veut morale et impartiale, et exclut toute défense. Les lois, égales pour tous, sont en nombre réduit.

La guerre et la paix

Selon une étymologie médiévale, la guerre (en latin *bellum*) est comparée à une bête fauve (en latin *bellua*); Thomas More, à la suite d'autres humanistes, reprend la comparaison pour condamner la guerre et dévaloriser la gloire militaire. Cependant, à la différence de son ami Erasme et, avant lui, de certains Pères de l'Eglise, il justifie la guerre chaque fois qu'elle défendrait la paix... Mais si le pouvoir doit être absolu, il ne doit pas être sali par des victoires sanglantes : à l'héroïsme militaire, les Utopiens préfèrent la diplomatie, la ruse ou encore les machinations politiques, recourant à la récompense des délateurs dans le camp ennemi.

L'utopiste de la Renaissance aspire à une société qui échapperait au jeu des forces humaines et au conflit des passions. Une vision analogue de la société peut conduire, au contraire, à l'élaboration d'une politique réaliste et cynique selon laquelle la fin justifie les moyens. Elle est énoncée dans *Le Prince* (1513) de Machiavel (ci-dessous), où l'on apprend que le prince, à l'inverse du roi Utopus, doit être guerrier plus encore que législateur, qu'il «doit savoir agir à propos, en bête et en homme», en bête par la violence, en homme par les lois. Et si Machiavel conseille la ruse au prince, en temps de paix, More la conseille en temps de guerre.

Le prince Utopus inaugure la tolérance en matière de religion en établissant la liberté de conscience. La raison en est d'abord politique : le respect des religions est une garantie de paix sociale. D'autre part, la croyance en l'immortalité de l'âme nourrit la crainte, pour le criminel impuni, d'être châtié après la mort. Elle soutient aussi le sentiment moral de dignité que l'homme doit avoir de lui-même. Ainsi l'impiété comme le prosélytisme sont bannis d'Utopie.

Seule une religion naturelle fondée sur la raison humaine peut satisfaire l'idéal humaniste de l'auteur; la conscience individuelle retrouve spontanément la loi divine révélée dans la loi naturelle. Que les Utopiens n'aient pas reçu la révélation chrétienne peut surprendre venant d'un catholique fervent qui sera condamné à mort pour avoir défendu sa foi : ce silence vient renforcer le caractère anhistorique de l'utopie.

L'enjeu moral

More inaugure toute la tradition utopiste en consacrant une part essentielle aux questions de mœurs, base de l'édifice utopique. Le communisme auquel aspire More au nom de la justice sociale ne semble fonctionner qu'au détriment de la liberté de mœurs; la vie quotidienne

More est papiste et se réclame de l'humanisme catholique. En 1516, date de parution de l'*Utopie*, l'unité de l'Eglise chrétienne n'est pas encore ébranlée, ce qui peut expliquer la tolérance de More en matière de religion. A partir de 1515, Martin Luther (1483-1546) suscite le grand mouvement de la Réforme, fondée sur la doctrine du salut par la foi, qu'il rend publique en 1517. Il prêche (ci-dessus) que l'homme, irrémédiablement corrompu par le péché originel, n'a de salut que par la grâce de Dieu, accordée aux seuls croyants; l'acte de foi, qui est un acte individuel d'obéissance volontaire à Dieu, est la seule justification possible de l'homme devant Dieu. Cet article fonde la théologie protestante.

est totalement codifiée; en elle se dissout le politique. Au nom d'une justice qui garantirait le bonheur collectif, le gouvernement utopien fait coïncider liberté et nécessité, en contraignant chacun à vivre comme tout le monde.

A la différence de Platon, More ne fonde nullement l'organisation politique du royaume d'Utopie sur une métaphysique. Son souci est de créer un Etat libéral qui permette de satisfaire les besoins et de faire respecter les droits de chacun. La société égalitaire est celle de tous les habitants de l'île, et non pas d'une communauté aristocratique, comme chez Platon, constituée de guerriers et pour laquelle des esclaves et des serfs travaillent.

Le récit d'utopie se fonde sur une critique radicale de la société; pourtant, il ne se donne jamais comme programme d'action. More se méfie des mouvements de révolte populaires, telles les guerres de paysans qui sévirent en Allemagne en 1525, dirigées par Thomas Münzer qui faisait de la religion réformée par Luther le porte-parole du mouvement révolutionnaire. Bien plus, More marque les limites toutes spéculatives de son utopie, il insiste sur son irréalité en désignant par son nom le contraire de la chose qu'il nomme : Amaurote est une cité mirage, l'Anhydre est le fleuve sans eau, le prince est «adème» – sans peuple –, etc. Et Utopie est le pays de nulle part. Laissant en suspens la possibilité d'un tel

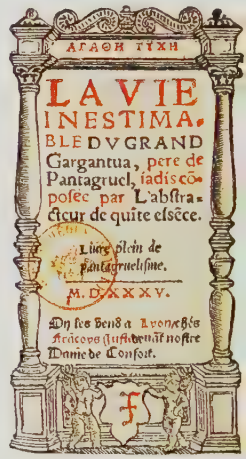
Le roi Utopus ne se distingue pas par un apparat luxueux mais par une gerbe de blé portée comme un sceptre, qui traduit son souci de nourrir son peuple : «Une seule industrie leur est commune à tous, c'est l'agriculture, que personne ne peut ignorer.»

monde, il laisse en même temps soupçonner qu'il ne fait qu'imaginer l'impossible.

Le comble de l'utopie : l'abbaye de Thélème

«Gargantua en son âge de quatre cent quatre vingt quarante et quatre ans engendra son fils Pantagruel de sa femme nommée Badebec, fille du roi des Amaurotes en Utopie.» Au deuxième chapitre de *Pantagruel* (1532) Rabelais renvoie explicitement à l'*Utopie* de More même si son utopie est une arme dirigée contre les principes mêmes du fondateur du genre autant que contre la vie monastique de l'époque. Tout se passe comme si Rabelais donnait l'utopie en représentation dans une des plus belles scènes de *Gargantua* (1534) : la scène de l'abbaye de Thélème. Cette abbaye, «nommée Désir» selon l'étymologie grecque, est un «anti-couvent», construit sur le renversement des valeurs et de la règle monastiques.

L'abbaye de Thélème n'a pas de murailles. Située au bord de la Loire, son architecture et sa magnificence rappellent les châteaux de cette région. L'intérieur du bâtiment n'est pas moins somptueux. D'immenses salles de lecture et bibliothèques sont le miroir d'une vie consacrée à l'étude. Les vêtements sont tout aussi luxueux. L'abbaye est obligatoirement mixte et seule une élite de femmes et d'hommes «beaux, bien formés et d'une heureuse nature» y ont accès, s'ils y sont entrés dans leur adolescence. Quant aux vœux traditionnels des religieux – la chasteté, la pauvreté et l'obéissance – ils sont remplacés par la possibilité d'être marié, d'être riche et de vivre en liberté. Il n'y a «ni horloge, ni cadran»; chacun est libre de faire ce qu'il veut, à l'enseigne de l'abbaye, «Fay ce que



L'absence de règles et l'harmonie de Thélème tiennent à l'idéal humaniste de Rabelais pour qui «les gens libres, bien nés, bien éduqués, [...] ont naturellement un instinct, un aiguillon qu'ils appellent honneur et qui les poussent toujours à agir vertueusement et les éloigne du vice.»

vouldras», et met son honneur à être vertueux. Et pour y faire coïncider le bonheur et la liberté, chacun est libre de partir quand il le désire. La foi tout humaniste de Rabelais en la culture et l'éducation se met au service de l'épanouissement de toutes les facultés de l'homme. Bientôt, les utopistes, soucieux d'installer l'ordre de la Raison, ne connaîtront plus cette aspiration.

"Cy n'entrez pas, hypocrites, bigots,/ Vieux matagotz, marmiteux, boursouflés/ Torcols, badauds, plus que n'estoient les Goths [...]/ Haires, cagots, caffards empantouflés,/ Gueux, mitouflez, frappards escorniflés,/ Tirez ailleurs pour vendre vos abus."
Gargantua, inscription sur la porte de Thélème

La «Cité du Soleil»

Tommaso Campanella compose son utopie, *La Cité du Soleil*, en prison. Né en 1568 en Calabre, fils d'un cordonnier analphabète, Campanella devient dominicain. Aspirant à l'instauration d'un pouvoir fondé sur l'Eglise et d'une société communiste, il participe au soulèvement de la Calabre en 1599. Arrêté et torturé, il est emprisonné pendant vingt-sept ans. Il meurt à Paris en 1639, au couvent des Dominicains. Si *La Cité du Soleil* – titre repris à l'écrivain grec Iambule – rappelle volontiers l'*Utopie* de More, elle renvoie plus encore aux ouvrages de Platon. Sept enceintes fortifiées dont chacune porte le nom d'une planète protègent la cité. Ces enceintes ont aussi une fonction éducative : recouvertes de peintures instructives, elles offrent aux enfants la possibilité d'apprendre en jouant. Le régime politique est constitué d'un Métaphysicien assisté d'un triumvirat : Puissance, Sagesse, Amour. L'économie relève d'un communisme de gestion et de production, qui va au-delà de l'égalité dans la distribution des biens et la consommation. Les unions sont contrôlées et programmées en fonction des données astrologiques; on pratique l'eugénisme. La religion fait de Dieu la cause universelle et immédiate de tout, et les êtres tirent leur essence métaphysique de la puissance, de la science et de l'amour.

L'idée de progrès, telle que l'introduit Campanella, relève

Le plan de Palma la Nova, située près de Venise (ci-dessus, gravure du XVIe siècle), s'inspire de la configuration imaginaire de la «Cité du Soleil» de Campanella. Dans son récit, celui-ci voue un culte au soleil, «symbole de la vie, de la chaleur, du jour, de la lumière, de l'autorité, du sexe masculin et de tout ce qui rayonne». Il lui érige un temple et lui dit sa prière : «O sacré saint Soleil, lampe du ciel, père de la nature à qui les mortels doivent tout ce qui gouverne notre assemblée.» Campanella concevait le monde comme un être doué de sens et croyait en la magie naturelle, art d'employer les forces occultes qui émanent des astres.

aussi bien de la science que de l'occultisme. Mais son utopie présente une ambiguïté nouvelle, en évoquant le moyen de passer de la théorie à la pratique. «Avant de semer, avant de bâtir, il sera indispensable de déraciner et d'abattre...» : avec ces paroles révolutionnaires, Campanella sort du champ imaginaire de l'utopie, et fait place à l'espoir de sa réalisation historique.

De la Renaissance au classicisme

Entre 1602, date de parution de la première version de *La Cité du Soleil* de Campanella et l'édition, en 1699, des *Aventures de Télémaque* de

Les architectes florentins de la Renaissance, tels que Filarète, Alberti et Doni, traçaient des plans de villes symétriques, dont Campanella a pu s'inspirer. Une «Cité du Soleil» fut même projetée par le grand-duc de Toscane, Cosme de Médicis (1519-1574), ainsi qu'une Cosmopolis qui donna lieu au projet de la cité forteresse de Portoferraio, sur l'île d'Elbe (ci-dessous, peinture de Vasari).

Fénelon, on dénombre, en ne comptant que les titres principaux, plus de trente textes utopiques. Publiés en France, en Angleterre, en Italie, en Espagne, ces utopies sont souvent inspirées de More. Les utopistes du XVIIe siècle s'essoufflent dans la monotonie des descriptions et des structures de l'utopie. La plupart radicalisent la laïcisation de l'Etat et de l'homme, au nom de la raison humaine, qui permettrait seule d'abolir les passions désordonnées et la contingence de l'histoire.

L'image du progrès

La première utopie fondée sur la science est celle, inachevée, de Francis Bacon. Politicien et philosophe, Bacon applique, dans *La Nouvelle Atlantide* (1627), le raisonnement expérimental qu'il avait lui-même déjà développé dans le *Novum Organum*. Bacon rattache explicitement son récit au mythe platonicien de l'Atlantide : l'île imaginaire de Bensalem où le narrateur échoue, avait, trois mille ans auparavant, des liaisons régulières avec la Nouvelle Atlantide.

A Bensalem, la cité utopique de Bacon, l'image fixe d'une société dont les mécanismes de fonctionnement seraient garantis à jamais commence à se troubler. L'idée de la perfectibilité de l'homme et de la société donne une nouvelle dimension au monde utopique, celle d'une évolution interne totalement rationalisée, directement reliée au progrès historique des sciences et des arts.

L'utopie monarchique de Bacon est une des premières à admettre

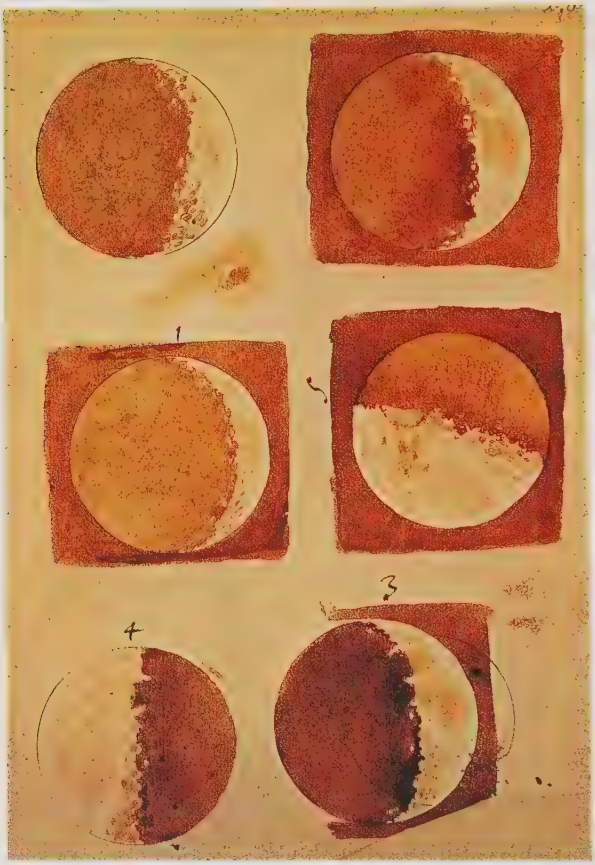
Personnalité paradoxale, Francis Bacon (1561-1626) fut à la fois un politique corrompu et un esprit éclairé, féru de science. Alors qu'il fait tout pour se concilier les bonnes grâces du roi anglais Jacques Ier et affiche son goût du luxe, il publie la première utopie fondée sur la science et le culte de la recherche expérimentale, *La Nouvelle Atlantide* : «On ne triomphe de la nature qu'en lui obéissant.» Son récit adopte une forme romanesque qui contraste avec la sécheresse de nombre d'utopies antérieures.

la propriété privée, le commerce, l'or et l'argent. Les mœurs excluent la prostitution, l'adultère, la polygamie et l'homosexualité, tandis que le mariage fonde la famille qui est l'institution primordiale de l'île. La religion est chrétienne. L'homme doit être maître de la nature et de l'univers, et la société idéale est alors dirigée par une élite très hiérarchisée de savants aidés de techniciens. La Maison des Sciences ou Maison de Salomon est ainsi le centre et le nerf de la vie à Bensalem, dont le peuple reste à la fois exclu et tributaire.

A Bensalem, l'île imaginée par Bacon, la Maison de Salomon regroupe une équipe de savants qui cherchent à «étendre les limites de l'empire de l'homme sur la nature entière et exécuter tout ce qui lui est possible». Ainsi, les savants de Bensalem améliorent la cagoule sous-marine (à gauche) inventée par les Romains et savent naviguer; ils pratiquent la chirurgie (ci-dessous, la réparation d'une fracture d'un os crânien, 1517).

Le but n'est pas la recherche scientifique pour elle-même comme recherche de la vérité; le but est pragmatique : il s'agit d'appliquer les découvertes scientifiques à la vie sociale et individuelle, et d'exploiter le mieux possible la nature pour améliorer le bien-être de l'homme. Ainsi, les habitants de Bensalem peuvent voler comme des oiseaux et naviguer sous l'eau; ils étudient les phénomènes météorologiques, utilisent l'énergie hydraulique, pratiquent des greffes d'organes, analysent le sang au microscope et connaissent les lois de l'acoustique...

Bacon inaugure là les utopies de science-fiction, où le rêve suscité par les pouvoirs de la science devance la réalité. La Maison de Salomon inspirera Samuel Hartlib et Comenius, les fondateurs du Collège de philosophie de Londres créé en 1645.



Galilée (1564-1642), qui mit au point la lunette à laquelle il donna son nom en 1609, découvre une nouvelle Lune : non plus cette boule lisse qu'enseigne l'astronomie officielle, mais une planète accidentée et escarpée, qu'il dessine (ci-contre), pour son livre *Sidereus Nuncius* («Le Messager des Etoiles»). Galilée découvre également, à l'aide de sa lunette, les quatre satellites de Jupiter, qui tournent autour de la planète, tout comme la Lune tourne autour de la Terre, et l'ensemble autour du Soleil. L'astronome florentin, qui vient d'apporter les preuves de la théorie héliocentriste de Copernic fascine l'intelligentsia de toute l'Europe. Mais, pour nombre de religieux, il apparaît comme un «sorcier» professant «l'art du Diable». Galilée sera condamné par l'Inquisition. En 1609, Campanella, auteur de *La Cité du Soleil*, lui écrit de sa prison de Naples en ces termes : «Après ton message, O Galilée, toute la science doit se renouveler.» Salut de l'utopiste à l'homme de science... «Bacon a montré de loin la route de la vraie philosophie, Galilée l'a non seulement montrée mais il y a marché lui-même à grands pas», dira Hume.

De la science à la science-fiction

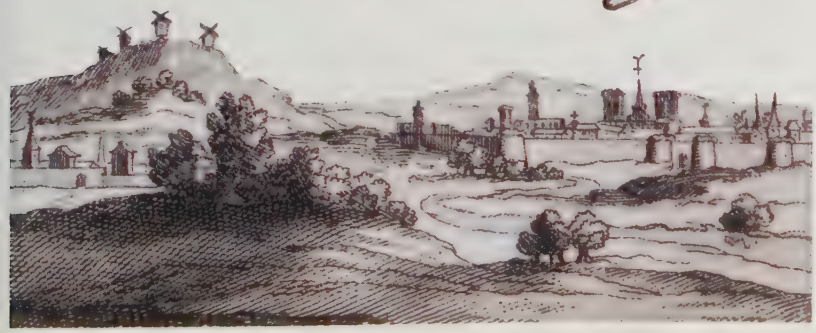
Le développement de la science permet à certains utopistes de déployer leur imagination dans un monde extraordinaire. Cyrano de Bergerac, dans *L'Autre Monde*, rassemble deux utopies «aériennes» et fait valoir les théories scientifiques de Gassendi contre les dogmes de l'Eglise. Deux voyages interplanétaires font découvrir tour à tour les *Etats et empires de la Lune* (1657) et *Etats et empires du Soleil* (1662) où Campanella est le guide du narrateur. Le premier récit introduit la fusée, le livre parlant,

les maisons sur roues, à voiles ou à soufflet, les villes mobiles... D'autres éléments, plus cocasses, rappellent le pays légendaire de Cocagne : les alouettes tombent rôties dès qu'elles sont touchées par une arquebuse spéciale, et les odeurs viennent nourrir les habitants de la Lune. Le langage des Lunatiques est musical pour les nobles, et pour le peuple, il s'exprime par les mouvements du corps. Le second récit développe l'idée d'une «langue matrice», langue originelle et universelle, qu'auraient également parlée bêtes et hommes.

Le rejet de la religion

Anthropocentrique par nature, l'utopie tend vers une indépendance totale de l'Etat et de l'homme à l'égard de la religion. Fontenelle (1657-1757), philosophe célèbre pour sa profession de foi dans le progrès et son persiflage de la religion, composa, probablement en 1682, une *République des*

Elevé dans les airs grâce à une ceinture de fioles emplies de rosée que le soleil chauffe, Cyrano découvre le Paradis sur la Lune.



philosophes ou Histoire des Ajaoiens (publiée seulement en 1768), dans laquelle l'Etat et l'homme ne doivent plus rien à Dieu : «Ces peuples [les Ajaoiens] ne reconnaissent aucun fondateur, ni de leur république, ni de leur religion. Aussi n'y a-t-il parmi eux ni secte ni parti.» La nature a remplacé Dieu et l'âme qui, loin d'être immortelle, est composée de matière «subtile». Car Dieu comme l'âme ont été inventés «par d'habiles politiques» afin de maintenir les hommes «dans une crainte continuelle d'un prétendu avenir».

"Quand votre état devient paisible, réglé, conduit par des hommes sages et droits dont vous êtes sûrs, peu à peu les méchants dont vous étiez contraints de vous servir deviennent inutiles. Alors il ne faut renoncer de les bien traiter; car il n'est jamais permis d'être ingrat, même pour les méchants. Mais en les traitant bien, il faut tâcher de les rendre bons."
Fénelon, *Télémaque*, X

La laïcisation totale de l'Etat et de l'homme se fait au nom de la défense de la liberté de pensée et de conscience, tandis qu'est négligée la question du bonheur collectif, pourtant centrale dans les utopies.

Instrument de diffusion

Les auteurs d'utopies du XVIIe siècle sont souvent législateurs : ils usent de ce genre littéraire pour proposer des solutions aux problèmes politiques de leur temps. Cet esprit de conciliation est particulièrement sensible dans *Les Aventures de*

Télémaque de Fénelon, publiées en 1699. Si le récit de la Bétique, au livre VII, évoque le paradis de l'âge d'or, la description du royaume de Salente où Mentor et Télémaque séjournent, évoque un Etat monarchiste, pacifique, où l'économie agricole prédomine sur le commerce. Le royaume de Salente connaît en son sein un léger mouvement de réformes qui consacre la rupture avec la perfection acquise des utopies antérieures. Soucieux de trouver la voie qui mène au bonheur de l'individu et de la société, et le moyen qui le garantirait, Fénelon annonce les utopistes du XVIIIe siècle. L'utopie devient ainsi plus réaliste et plus «scientifique» et intègre dans son récit le principe d'une évolution interne. Mais le changement que l'utopie contient en elle-même n'est pas celui, imprévisible, des événements historiques; il est exclusivement celui des progrès de la raison dans l'histoire. L'utopie, bien qu'enracinée dans l'histoire qui l'a vue naître, demeure l'image intemporelle d'un idéal, mais une image mobile, cette fois, de l'idée de progrès.

Fontenelle, méditant sur la pluralité des mondes (ci-dessous), écrivit en 1686 des *Entretiens* sur la question, dans lesquels il oppose à la théologie les progrès de la raison et de la science. Il rend ainsi hommage à Copernic, Galilée et Descartes – aux savants comme aux philosophes – et rêve d'un Etat démocratique, laïc, où les hommes seraient «matérialistes et athées» (*Histoire des Ajaoiens*).

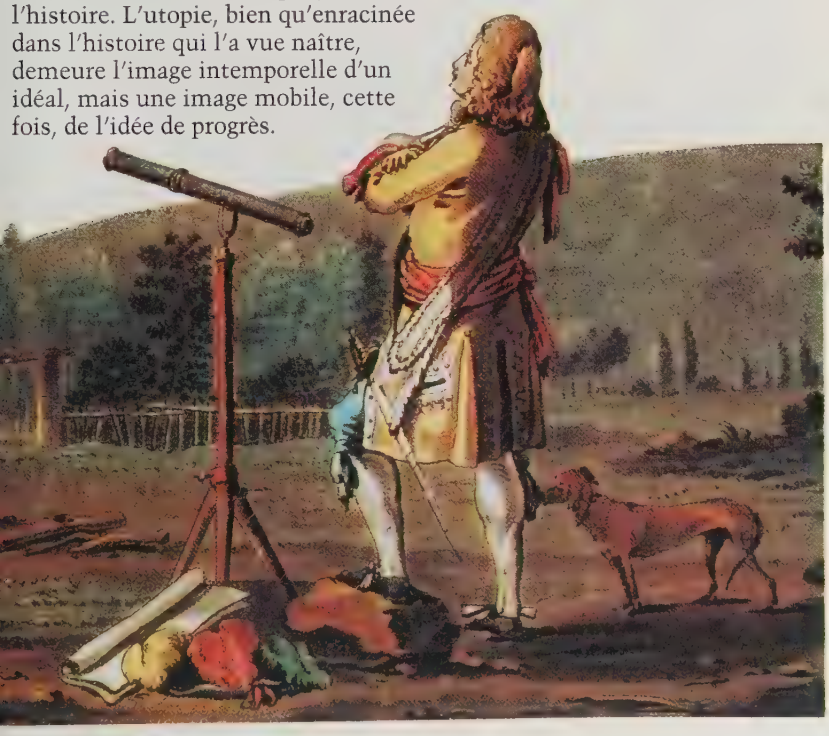
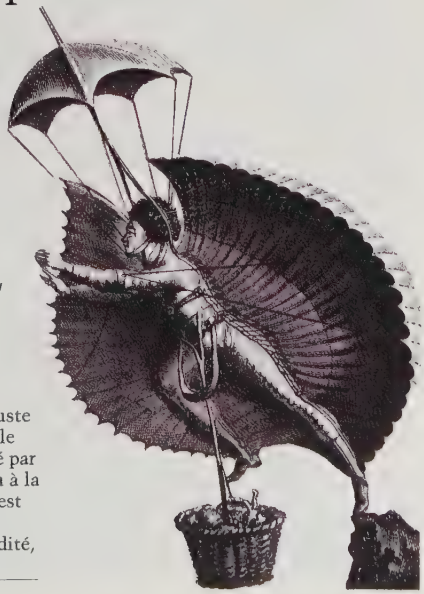


Fig. 19

Au XVIIIe siècle, l'idée de progrès entre définitivement en utopie. Philosophes, juristes, écrivains ont recours au genre. Ils se servent de cet artifice littéraire non plus seulement dans un esprit conciliateur, pour suggérer des solutions aux problèmes socio-politiques, mais pour critiquer de façon radicale la société, à laquelle ils présentent une alternative au nom du bonheur des peuples.

CHAPITRE III
UNE PROMESSE DE BONHEUR POUR L'HISTOIRE



« Ce fut ainsi que Victorin sut donner à ses ailes, au moyen de la direction du parasol, trois sortes de vol : l'érecteur, qui élevait de terre, le dépresseur qui y ramenait, et l'horizontal par lequel on allait en avant.» Les «hommes volants» de Restif de la Bretonne adorent la Terre, «mère commune, fille puissante de l'auguste Soleil». Et le temple de verdure imaginé par l'architecte Lequeu à la fin du XVIIIe siècle est consacré à Cérès, déesse de la Fécondité, qui apporte le blé.

L'abondance exceptionnelle de la littérature d'utopie au XVIIIe siècle, en France comme en Europe, est un signe manifeste de son succès auprès des lecteurs, même si à l'époque les critiques de métier ne tiennent pas ce genre en haute estime. L'utopie sert

Ci-dessous : «L'Homme physique, l'homme moral, l'homme intellectuel», allégorie de Regnault.

plus volontiers à railler ou à ridiculiser telle règle ou tel vice qu'à exprimer un projet global de société idéale.

Les images du bonheur

La question centrale porte sur l'idée de progrès : le progrès des sciences et des techniques est-il solidaire du progrès moral et social? L'enjeu de la question est bien le bonheur des gens. Le progrès de la raison humaine doit être celui de la justice sociale et de la bonté morale. Lié à l'idée de civilisation et à son avenir, il est l'objet majeur des utopies du siècle des Lumières.

Les images de bonheur varient selon les auteurs; elles participent aussi bien d'un modèle communiste comme dans le cas des utopies de Morelly ou de Dom Deschamps, que d'un modèle «libéral» de société industrialisée tel que le présente Jean-Baptiste Say. Certaines affirment leur confiance dans la raison naturelle des hommes, tandis que d'autres, au contraire, expriment leur foi dans les progrès des sciences et des arts. Dans tous les cas, l'idéologie est celle d'une harmonie, à construire ou à retrouver, de la justice sociale, de la vertu morale et du bonheur des hommes.

L'histoire des Troglodytes, dans les *Lettres persanes* de Montequieu, s'achève par la victoire des «bons Troglodytes», capables de s'organiser sans avoir le besoin de se soumettre à une autorité. Cette vision idéale d'une justice morale, fondée sur l'existence d'une loi primitive gravée dans la «nature humaine», met en valeur, *a contrario*, la tendance de tout pouvoir à devenir abusif. Lorsque les «bons Troglodytes» proposent au plus sage et au plus âgé d'entre eux de devenir roi, le vieillard devient triste et leur répond : «Voulez-vous qu'[un Troglodyte] fasse une action vertueuse, parce que je la lui commande, lui qui la ferait tout de même sans moi, et par le seul penchant de la nature?»

L'utopie primitiviste

L'utopie primitiviste prend pour modèle l'homme à l'«état de nature» éclairé par la seule lumière de la raison naturelle. L'histoire des Troglodytes, que Montesquieu raconte dans les *Lettres persanes* (1721), illustre la façon dont les vices d'égoïsme et de cupidité mènent le petit peuple d'Arabie à sa propre extinction; chacun ne cherchant qu'à satisfaire son désir au détriment d'autrui, le plus fort gagne jusqu'au moment où, étant en péril à son tour, personne ne lui vient en aide, et ainsi de suite jusqu'au dernier. Deux familles, les seules vertueuses, ont été épargnées, et engendrent un peuple pour lequel «l'intérêt des particuliers se trouve toujours dans l'intérêt commun», qui vit en harmonie, sans lois.

L'image de cette vie paisible et heureuse renvoie à l'idée d'une vie primitive, sans gouvernement, ni science, ni commerce, ni arts. De tels «progrès» généreraient les troubles et les désordres que connurent les «premiers» Troglodytes.

L'idée de progrès n'est pas absente de cette utopie primitiviste, mais elle ne concerne que le progrès moral, seul garant d'un progrès social qui promet à chacun d'être heureux et libre : l'homme doit se laisser éclairer par les lumières de la raison qui l'incline naturellement à être vertueux et à vivre en harmonie avec autrui. Il ne s'agit donc pas, chez Montesquieu, d'annuler, par un retour à la nature, la morale et la société, comme autant d'artifices.

Le *Supplément au Voyage de Bougainville* (1772) est plus nettement primitiviste. Diderot, par l'intermédiaire d'un vieux Tahitien, y dénonce les contradictions de la société «civilisée» : elle a engendré un «triste monstre» tiraillé entre «l'homme naturel» et «l'homme moral et artificiel». L'auteur incrimine notamment la religion d'être à la source de principes absurdes quant aux mœurs sexuelles; la présence du «bon sauvage» lui permet de remettre en question aussi bien la fidélité que les interdits concernant les liaisons incestueuses. L'utopie perd ici de son caractère proprement politique : Diderot ne propose pas de société modèle.

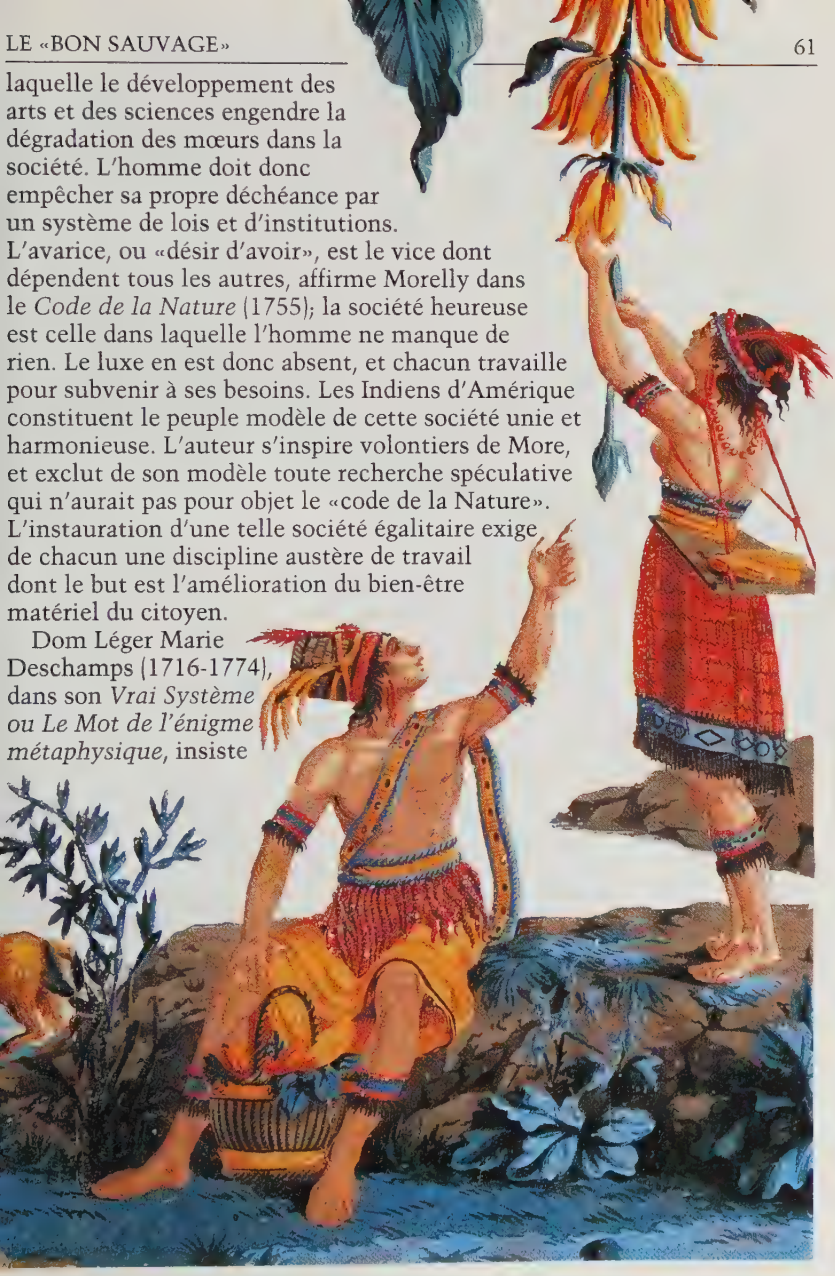
> **«La vie sauvage est si simple et nos sociétés sont des machines si compliquées! Le Tahitien touche à l'origine du monde et l'Européen touche à sa vieillesse. L'intervalle qui le sépare de nous est plus grand que la distance de l'enfant qui naît à l'homme décrépit. Il n'entend rien à nos usages, à nos lois, ou n'y voit que des entraves déguisées sous cent formes diverses [...] qui ne peuvent qu'exciter l'indignation et le mépris d'un être en qui le sentiment de la liberté est le plus profond des sentiments.»**
>
> Diderot, *Supplément au Voyage de Bougainville*

Une harmonisation avec la loi naturelle

L'évocation de la loi naturelle renvoie le plus souvent au modèle d'une société égalitaire et communautaire. Dans le *Naufrage des isles flottantes ou Basiliade ...* (1753), Morelly reprend la thèse de Rousseau selon

laquelle le développement des arts et des sciences engendre la dégradation des mœurs dans la société. L'homme doit donc empêcher sa propre déchéance par un système de lois et d'institutions. L'avarice, ou «désir d'avoir», est le vice dont dépendent tous les autres, affirme Morelly dans le *Code de la Nature* (1755); la société heureuse est celle dans laquelle l'homme ne manque de rien. Le luxe en est donc absent, et chacun travaille pour subvenir à ses besoins. Les Indiens d'Amérique constituent le peuple modèle de cette société unie et harmonieuse. L'auteur s'inspire volontiers de More, et exclut de son modèle toute recherche spéculative qui n'aurait pas pour objet le «code de la Nature». L'instauration d'une telle société égalitaire exige de chacun une discipline austère de travail dont le but est l'amélioration du bien-être matériel du citoyen.

Dom Léger Marie Deschamps (1716-1774), dans son *Vrai Système ou Le Mot de l'énigme métaphysique*, insiste



plus encore sur le progrès vers l'égalité sociale et morale, progrès qui, là aussi, résulte non pas d'un retour à l'«état de nature» mais d'une harmonisation avec la loi naturelle. Dom Deschamps aspire en effet à l'uniformisation des hommes et des femmes par l'égalité morale; il faut donc exclure de la société tout ce qui crée des différences, de la propriété privée aux activités considérées comme superflues, telles que les arts et les sciences, inutiles au progrès agricole.

"Mon paysan, je l'ai fait pour montrer aux campagnards le bonheur de leur état [...]. Il faut arrêter le torrent qui porte tous les hommes dans les capitales."
Restif de la Bretonne, *Le Paysan perverti*

Le même type d'exclusion caractérise l'une des utopies agricoles de Restif de la Bretonne : il s'agit de détourner le paysan des divertissements de la ville, lieu de perdition et de toutes les perversions, pour garantir son bonheur. A la fin du *Paysan perverti* (1776), l'auteur trace le plan d'un petit village communautaire, le bourg d'Oudun, composé de cent maisons familiales dirigées par un curé élu. Les terres et le bétail sont également répartis entre les familles, et les produits de l'exploitation sont déposés dans des greniers à provisions. Cet idéal communautaire inspirera la

réalisation des phalanstères au XIXe siècle; en ce sens, Restif de la Bretonne est considéré comme l'un des fondateurs du «socialisme utopique». Il est le premier à avoir choisi, pour construire son utopie, non pas des peuples de pays lointains, mais des paysans de la campagne française.

Il n'y a plus de rupture topographique entre le récit imaginaire et la réalité sociale contemporaine de l'auteur; il n'y aura bientôt plus de rupture dans le temps, et, d'une promesse de l'Histoire, l'utopie deviendra l'histoire réelle d'une promesse.

En se fondant sur la même idéologie d'un ordre naturel, les physiocrates prônent un retour exclusif de l'homme à la terre et de l'économie à l'agriculture qui «fait la vertu des peuples et la force des Etats». Ils redoutent également la déchéance morale et la dégradation sociale qui, pour eux, sont générées et accrues par le progrès matériel. Cependant, les physiocrates défendent la propriété individuelle qu'ils déclarent être un «droit naturel»; c'est en ce sens qu'on peut voir en eux les fondateurs du libéralisme. L'idéal politique et économique de cet «ordre naturel» qui divise le peuple en travailleurs et en propriétaires est aussi éloigné du communisme des premières utopies que de l'hypothèse rousseauiste d'un état de nature ignorant la propriété.

La représentation de l'Agriculture (ci-dessous, tableau exposé au Salon de 1798) correspond à la vision idéalisée des physiocrates qui voyaient dans l'agriculture l'«art de l'innocence et de la vertu» (Mirabeau). Cet attachement à la terre masque difficilement leur nostalgie pour un passé mythique. Ardents défenseurs de la propriété, les physiocrates souhaitent multiplier les grands domaines agricoles et supprimer les droits féodaux et les barrières fiscales qui entravent la production, afin de favoriser les échanges commerciaux.

Les débuts de l'industrialisation

La fin du XVIIIe siècle voit le machinisme se développer et accélérer le rythme de l'industrialisation. Nombre de théoriciens soulignent alors les bienfaits du machinisme pour le rendement et la production industriels ; ils y voient un nouveau moyen pour améliorer la vie des hommes. L'industrialisation constitue, à cette époque, un espoir pour mettre fin à la misère et engendrer une prospérité durable, voire définitive.

Né au milieu du XVIIIe siècle, l'économiste et industriel Jean-Baptiste Say (1767-1832) était gérant d'une filature de coton. Dans son récit *Olbie ou Essai sur les moyens d'améliorer une nation* (1800), Say, proche des thèses de l'économiste Adam Smith, détermine les règles d'organisation de sa société à partir de lois économiques : «Ma tâche est de chercher par quels moyens on peut engager un peuple, vieilli dans des habitudes vicieuses et dans de funestes préjugés, à suivre ces règles, de l'observation desquelles sa félicité serait l'infaillible récompense.»

La même foi dans les progrès des sciences et des techniques anime Louis-Sébastien Mercier (1740-1814) : reprenant les thèses évolutionnistes annoncées par Buffon et l'idée d'une continuité entre les espèces, qui va du minéral à l'humain en passant par le végétal et l'animal, Mercier évoque le progrès indéfini, continu, homogène et nécessaire des hommes : «Savez-vous quelles sont nos mines ? quel est notre Pérou ? C'est le travail de l'Industrie.»

Le 20 février 1764, soixante et onze graveurs et imprimeurs de la manufacture Wetter à Orange (ci-dessus) fondent une société destinée à pourvoir à leur «soulagement» en cas de maladie. En ces temps pré-industriels, commence à s'organiser la solidarité des ouvriers.

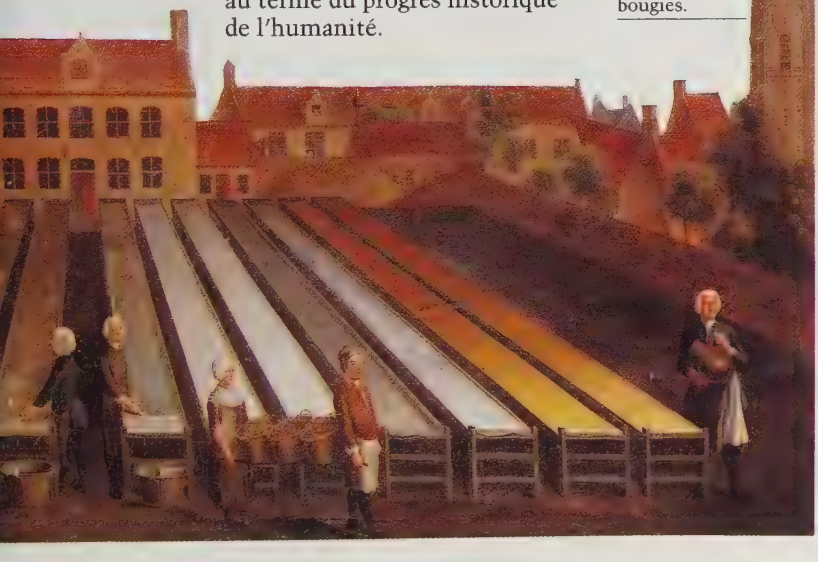
La perfectibilité, une promesse de bonheur?

Rousseau inventa dans le *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1754) le concept de «perfectibilité», pour en faire le propre de l'homme. L'homme est par nature perfectible, sa capacité à se perfectionner est infinie. Si la perfectibilité est «la source de tous les malheurs» des hommes par rapport à l'«état de nature», elle est aussi la condition de l'éducation et du progrès de l'humanité. Son développement ne va pourtant pas de soi car il est provoqué par des circonstances extérieures,

des catastrophes naturelles. La perfectibilité de l'homme permet de penser la réalisation possible de l'utopie dans l'histoire, suivant un développement rationnel de l'humanité. En ce sens, l'idéal de perfection que vise toute utopie est une promesse de bonheur. Dès lors, l'utopie devient une fin à atteindre et un moyen d'éducation morale, sociale et politique des hommes.

Condorcet reprend, dans son *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795), l'idée de perfectibilité, pour en montrer le développement nécessaire, naturel et irrésistible. Cette affirmation renouvelle non seulement le fond mais la forme de l'utopie, qui se transforme en uchronie. Dans le livre X de son *Esquisse*, Condorcet propose ainsi l'image d'une société parfaite, parvenue au terme du progrès historique de l'humanité.

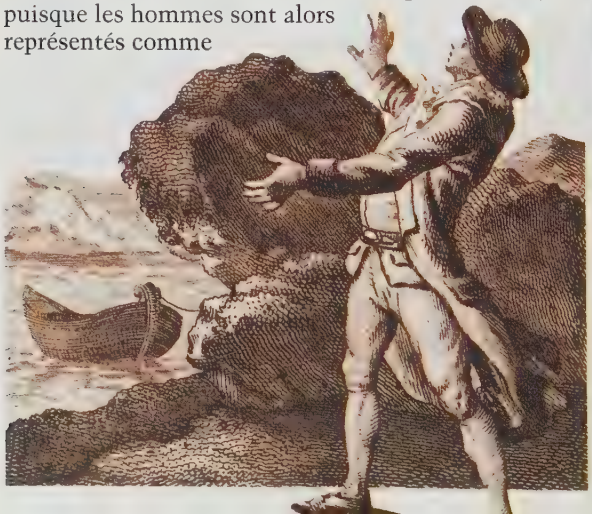
Alors que l'industrialisation et le machinisme se mettent en place, une nouvelle classe d'hommes d'affaires et d'entrepreneurs prône la réforme des réglementations corporatistes qui entravent sa prospérité. Ci-dessous, une fabrique de cire en Hollande, vers 1770. Le travail de la cire destinée à la confection des bougies est déjà rationalisé : la cire d'abeille est versée dans de longs bacs, blanchie au soleil, puis moulée dans des mesures d'étain en disques qui rejoindront l'atelier de fabrication de bougies.

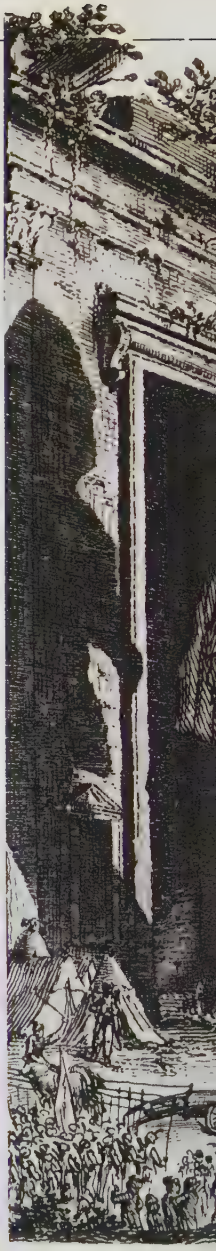


Swift et l'anti-utopie

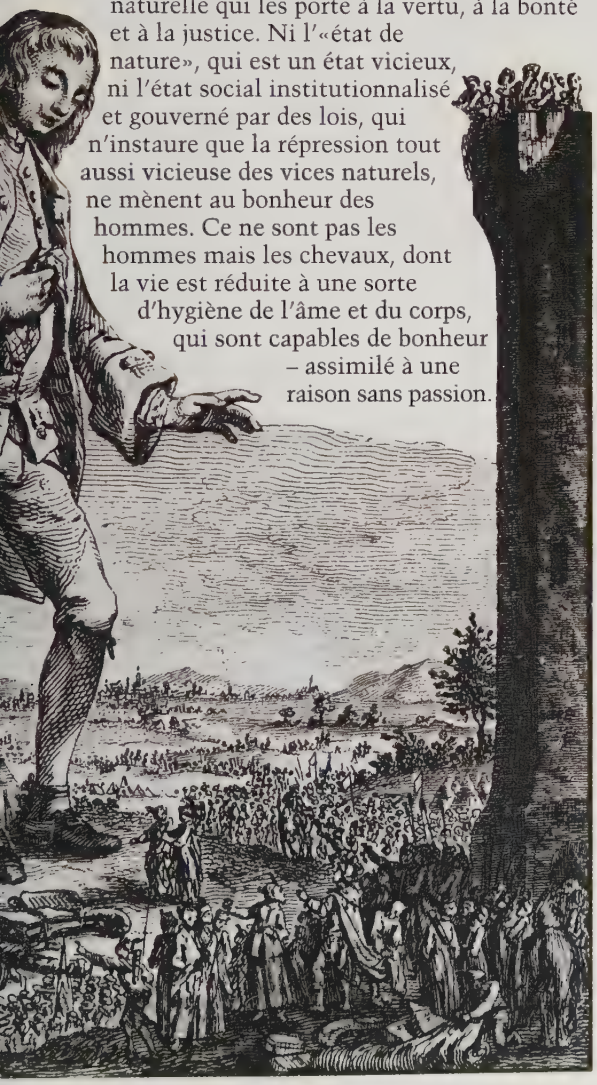
A l'encontre de toute idéologie du progrès, l'écrivain irlandais Jonathan Swift opère une désacralisation de l'utopie par la satire et l'ironie. Dans *Les Voyages de Gulliver aux pays de Lilliput ou de Brobdingnag* (1726), Swift critique les mœurs et les règles sociales de l'Angleterre et de l'Europe en général. «Les gens de votre race forment, dans leur ensemble, la plus odieuse petite vermine à qui la nature ait jamais permis de ramper à la surface de la terre!» C'est en ces termes, évoquant les guerres et les intrigues continuelles en Angleterre, que le roi de Brobdingnag, l'île des Géants, s'adresse à Gulliver. Dans l'île de Laputa, l'Académie de Planification n'est plus qu'une caricature de la Maison de Salomon de Bacon : le «progrès» des sciences et des techniques ne mène qu'à la régression de la civilisation, ruinant le peuple et stérilisant la terre.

Le retour à l'«état de nature» n'est pas meilleur, puisque les hommes sont alors représentés comme





des dégénérés revenus à leurs vices naturels, à en croire le peuple des Yahoos. Seuls les chevaux philosophes, les Houyhnhnms, connaissent la vie paisible et heureuse selon la raison, une raison naturelle qui les porte à la vertu, à la bonté et à la justice. Ni l'«état de nature», qui est un état vicieux, ni l'état social institutionnalisé et gouverné par des lois, qui n'instaure que la répression tout aussi vicieuse des vices naturels, ne mènent au bonheur des hommes. Ce ne sont pas les hommes mais les chevaux, dont la vie est réduite à une sorte d'hygiène de l'âme et du corps, qui sont capables de bonheur – assimilé à une raison sans passion.



Le pessimisme et le scepticisme de Swift accompagnent son personnage dans ses voyages. Gulliver est toujours déçu dans ses attentes et ses espoirs à l'égard des peuples rencontrés, jusqu'à être finalement dégoûté de la «race humaine» dont il fait partie. A Lilliput, chez les «petits hommes» (à gauche), Gulliver découvre la mesquinerie des querelles religieuses et des intrigues parlementaires, et l'absurdité des guerres. Après avoir voyagé au pays des bons géants, Gulliver découvre l'île volante de Laputa (ci-contre en bas). Là, les académiciens sont des savants férus de mathématiques et de musique... et responsables de la ruine du pays. Gulliver ne rencontre la sagesse qu'au pays des Houyhnhnms (en haut à gauche), le pays des chevaux philosophes, «doués d'une disposition générale à toutes les vertus». Il y trouve également les Yahoos, des hommes dégénérés, vicieux et laids. L'homme, déchu, est irrémédiablement corrompu, et Gulliver, revenu en Angleterre, n'a que la nostalgie du paradis perdu des Houyhnhnms.

L'AN DEUX MILLE QUATRE CENT QUARANTE.

Rêve s'il en fût jamais ;

SUIVI DE

L'HOMME DE FER,

SONGE.

Swift dénonce les illusions des gouvernements utopiques, nées d'une croyance aveugle en l'homme. Pour lui, le progrès de la raison humaine n'est qu'un mythe.

L'uchronie renouvelle le genre utopique

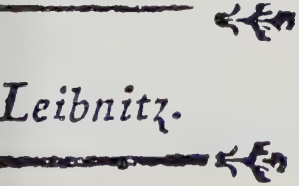
Au XVIIIe siècle, le schéma classique du voyage et du naufrage s'use et s'épuise; il fait place au voyage dans le temps. Or, situer l'idéal décrit dans un avenir déterminé, même lointain, c'est songer à sa réalisation possible, présenter l'hypothèse comme si elle était prouvée. Louis-Sébastien Mercier fut le premier à créer une véritable uchronie et à renouveler ainsi le genre utopique. Dans *L'An 2440* (1771-1786), le narrateur raconte son rêve d'un séjour à Paris en 2440. L'Etat et la justice sont totalement laïcisés : on y distingue le délit du péché. La liberté civile est d'abord garantie par celle de la presse; l'éducation est morale et l'instruction est conçue sur le modèle de l'*Encyclopédie* de Diderot et d'Alembert, livre conseillé aux enfants. La société est régie par les seules lois, et la séparation des pouvoirs, dont Montesquieu avait démontré les avantages, fait du roi le chef de l'exécutif tandis que le peuple se charge du législatif. Si Mercier s'est vanté d'avoir «prédit» la Révolution de 1789, son œuvre relève d'une confiance dans la perfectibilité de l'homme, et non d'une foi révolutionnaire. Le procédé de l'uchronie séduira Restif de la Bretonne pour sa force de conviction : *L'An 2000* (1790) présente le règne de la liberté, de l'égalité et de la fraternité dans la France du XXIe siècle.

"Pour moi, concentré avec Platon, je rêve comme lui. O mes chers concitoyens! [...] quand donc verrons-nous nos songes se réaliser? Dormir, voilà donc notre félicité."
Restif de la Bretonne, *2440*, Avant-Propos

Le présent est gros de l'avenir

Les récits utopiques de la fin du siècle des Lumières s'ouvrent de plus en plus à l'histoire; rompant avec l'insularité traditionnelle de l'utopie et projetant une société radicalement autre dans un avenir déterminé appartenant au temps historique, les auteurs d'utopie expriment leur foi dans le progrès universel de l'humanité; surtout, ils en affirment les lois, déclarées «constantes et nécessaires» (Condorcet), suivant lesquelles se réaliseront leurs utopies.

Architecture et urbanisme, fonctions de l'utopie

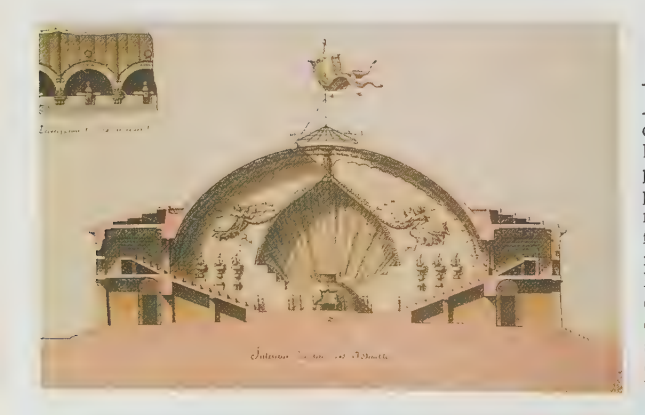


Les architectes français de la fin du XVIIIe siècle, soucieux de la restructuration intégrale de la société, projetteront les idéaux révolutionnaires

«La Révolution a retrempé les âmes des Français; elle les forme chaque jour aux vertus républicaines. Le temps ouvre un nouveau livre à l'histoire; et dans sa marche nouvelle, majestueuse et simple comme l'égalité, il doit graver d'un burin neuf les annales de la France régénérée.» Ainsi s'exprime Gilbert Romme dans son rapport instituant l'ère républicaine, adopté par la Convention le 5 octobre 1793. Un deuxième rapport, celui de Fabre d'Eglantine, statuant sur l'appellation des jours et des mois, est définitivement adopté le 24 octobre 1793. La nouvelle ère commence le 22 septembre 1792; elle prendra fin le 1er janvier 1806, après le sacre de Napoléon! Le calendrier révolutionnaire instaure ainsi le temps de la Cité nouvelle, comme si l'utopie avait rattrapé l'histoire. Son système se veut transparent dans ses principes et ses symboles. Il renvoie au mouvement des planètes et au cycle des saisons. Le temps y est laïcisé : on élimine les fêtes anciennes et le dimanche est remplacé par le décadi, jour de repos obligatoire.

dans leurs plans, dont certains seront effectivement réalisés. L'architecture est par excellence l'art de l'utopie, en ce qu'elle rend publiquement visibles, parfois même lisibles, les valeurs morales et politiques qui déterminent l'utopie : tout édifice, palais, temple ou simple maison de citoyens, doit *ressembler* à sa fonction. Le soin méticuleux avec lequel les utopistes ont tous décrit la forme des bâtiments de la cité et de

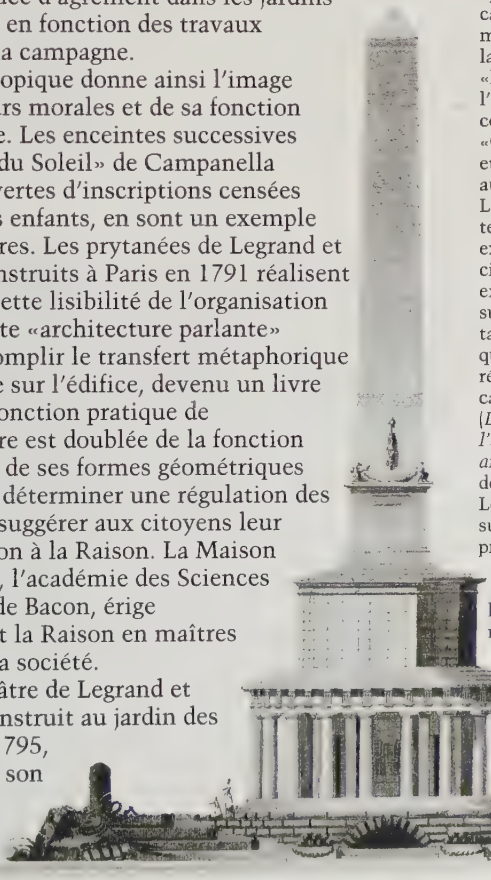
Il faut abolir toute distance de la forme à la chose. Lorsque Lequeu propose le projet d'une étable, celle-ci se transforme en sa fonction symbolique : une gigantesque vache.



Le «Monument destiné à l'exercice de la souveraineté du Peuple en Assemblées primaires...» (à gauche), projet de Lequeu, reprend la forme fétiche des architectes révolutionnaires, l'amphithéâtre, et combine le demi-cercle et le triangle, symbole d'un «ordre égalitaire».

l'île – leur aménagement intérieur comme leur disposition générale dans l'espace – en témoigne. L'architecture et l'urbanisme font apparaître dans l'espace la rationalité de l'organisation sociale de l'utopie. Il ne doit exister aucun lieu, en Utopie, qui ne soit mesuré, ordonné, utilisé; à chaque place est attribuée une fonction que doit symboliser une forme particulière. Cette généralité s'applique aussi bien à la ville qu'à la campagne. Si la ville demeure le lieu privilégié où se reflète l'image même de l'organisation de l'Etat, la nature doit être également maîtrisée, comme espace d'agrément dans les jardins citadins, ou en fonction des travaux agricoles à la campagne.

La cité utopique donne ainsi l'image de ses valeurs morales et de sa fonction pédagogique. Les enceintes successives de la «Cité du Soleil» de Campanella (1623), couvertes d'inscriptions censées instruire les enfants, en sont un exemple parmi d'autres. Les prytanées de Legrand et Molinos construits à Paris en 1791 réalisent volontiers cette lisibilité de l'organisation sociale. Cette «architecture parlante» semble accomplir le transfert métaphorique du politique sur l'édifice, devenu un livre ouvert. La fonction pratique de l'architecture est doublée de la fonction symbolique de ses formes géométriques qui doivent déterminer une régulation des passions et suggérer aux citoyens leur subordination à la Raison. La Maison de Salomon, l'académie des Sciences de l'utopie de Bacon, érige la Science et la Raison en maîtres absolus de la société. L'amphithéâtre de Legrand et Molinos, construit au jardin des Plantes en 1795, symbolise à son tour cette



Le projet du prytanée que propose Molinos pour l'«élever sur les ruines de la Bastille» (ci-contre) présente un temple rond surmonté d'un obélisque. La référence à l'architecture antique est fréquente à l'époque des Lumières qui reprend ainsi les signes d'un langage symbolique aux caractères religieux, moral et social. Issu de la Nature qui établit «la proportion et l'harmonie des corps», ce langage recèle le «Code de la Nature» et c'est ainsi qu'il plaît autant qu'il instruit. Les formes des temples anciens, par exemple, sont «tantôt circulaires pour exprimer la puissance suprême et l'éternité, tantôt quadrangulaires, pour répondre aux points cardinaux de la terre» (*Lettres sur l'architecture des anciens*... de Viel de Saint-Maux). Le prytanée s'érige ici sur les ruines de la prison de l'Ancien Régime, comme le symbole même de l'éducation civique et morale du peuple.

Au Citoyen Dupin, Commissaire des travaux publics.

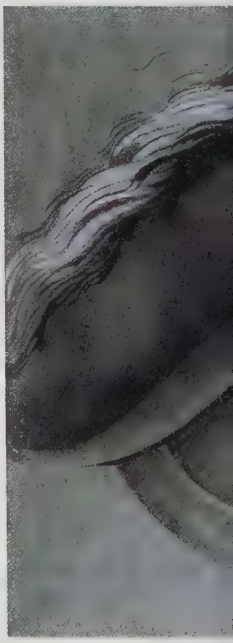
«Je me suis adressé, pour soulager les habitants de la campagne, à tous les ministres, intendants, commis [...], jusques aux suisses; et l'on ne m'a pas écouté!» Ainsi débute l'adresse (ornée des croquis ci-contre) du citoyen Cointeraux, «professeur en architecture rurale», au commissaire des Travaux publics. Il y préconise la construction de fermes en terre ou en pisé. Les piédestaux cubiques sont censés inspirer le respect du travail agricole et marquer la réunion de l'ordre social avec l'ordre physique de la Terre.

sacralisation de la Science par les symboles maçonniques de l'œil dans un triangle. D'autres temples sont dédiés à la raison législatrice de la Nature, tels ceux d'Etienne-Louis Boullée (1728-1799) qui érigera en 1792 un palais municipal, exemplaire par son «architecture utilitaire», ou encore Lequeu dont un projet de temple est dédié à l'«Egalité Sainte». Les projets du cénotaphe de Newton, en 1794, et de l'amphithéâtre pour trois cent mille spectateurs imaginés par Boullée reflètent également le droit de tous à l'instruction.

L'idéal communautaire de la plupart des utopies apparaît souvent sous la forme de maisons identiques pour tous les citoyens. Le souci d'égalité exige une simplicité formelle afin de pouvoir facilement reproduire le bâtiment. L'architecte Dubut, émule de Ledoux, proposera ainsi de réaliser pour les paysans des logements similaires.

La ville modèle de Ledoux

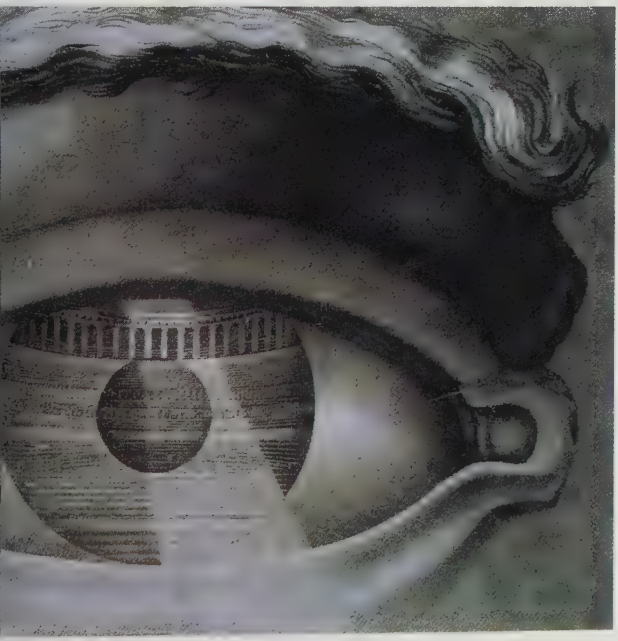
Le projet le plus remarquable pour sa fonction proprement utopique est celui de Claude Nicolas Ledoux (1736-1806), architecte de la saline royale d'Arc-et-Senans, commandée sous Louis XV et érigée en 1774. Conscient du «pouvoir colossal» de l'architecte, Ledoux imagine une cité autour de l'usine d'Arc-et-Senans, projet qui ne sera publié qu'en 1804. D'un point de vue économique, il s'agit de rationaliser le travail des ouvriers à l'usine afin



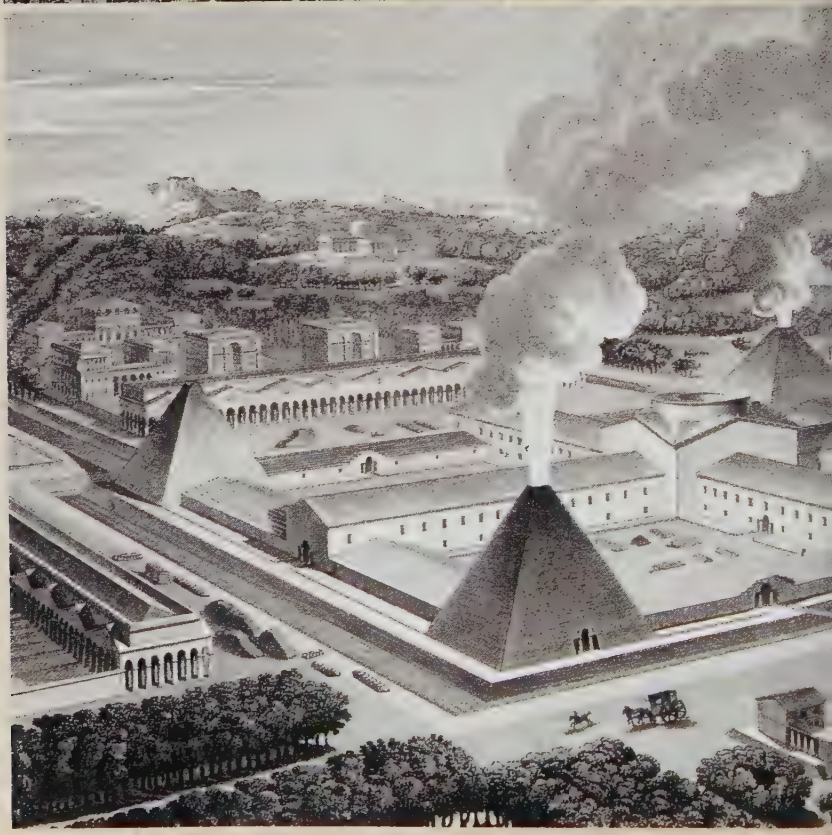
d'en augmenter la productivité et de réduire au minimum le temps nécessaire aux déplacements entre la ville et l'usine; d'un point de vue politique, il s'agit de concentrer l'ouvrier sur sa tâche, en vertu d'une identification du citoyen à sa fonction et de l'efficacité qui en résulterait. Or ce dernier but exige une surveillance permanente des ouvriers au travail. La forme de l'usine et sa disposition intérieure répondront à cette exigence de Ledoux : «Il faut tout voir, tout entendre; ne rien dissimuler. Il faut que l'ouvrier ne puisse se soustraire à la surveillance à la faveur d'un pilier carré ou rond...»

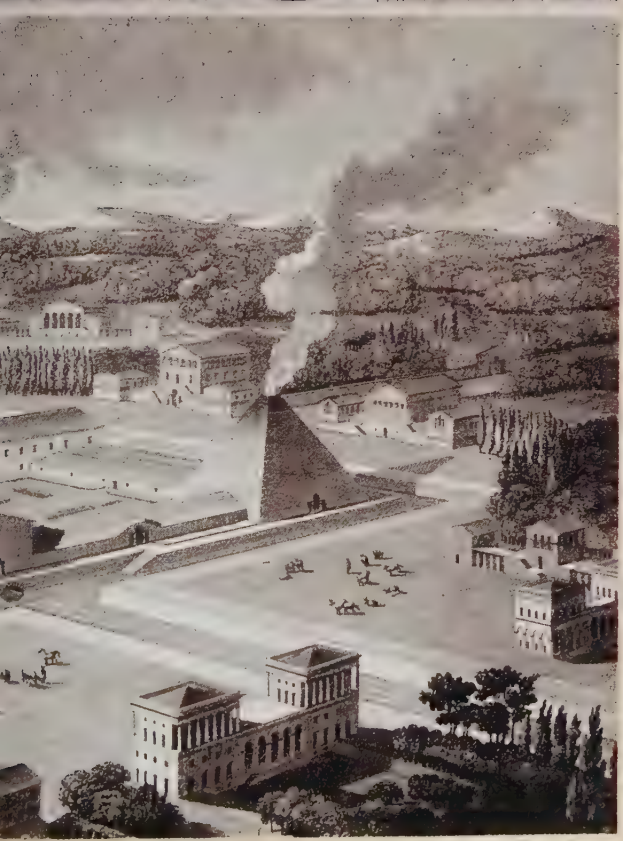
Plus d'un siècle plus tard, la transparence des bâtiments utopiques sera assurée par leur disposition et le matériau utilisé – le verre.

Claude Nicolas Ledoux a commencé par élaborer le plan en demi-cercle de la saline royale avant de projeter la ville de Chaux, qui devait fermer le cercle. Le projet n'a pas abouti : la saline – l'usine et le magasin des sels (ci-dessus) – n'a été construite qu'en partie, en 1774, à Arc-et-Senans.



Le *Coup d'œil* de Ledoux pour le théâtre de Besançon renvoie aux exigences utopiques de «transparence» et de perfection, dans le jeu réciproque des reflets de la lumière : un rayon de lumière, partant de la salle, permet la réflexion de celle-ci dans la pupille de l'œil; mais le rayon lui-même est réfléchi, et trouve aussi bien sa source au fond de l'œil, qui, de la scène, voit la salle. Ainsi, l'architecte visionnaire «parle aux yeux» et réalise l'utopie dans un espace à trois dimensions.





«L'architecture considérée sous le rapport de l'art, des mœurs et de la législation»

Le projet de l'architecte Ledoux était de faire exister une ville autour de la saline royale (page précédente). Ni le marché de Chaux (en haut à gauche), ni le cimetière (plan en coupe, en haut à droite) n'ont été réalisés. En accord avec les idées les plus avancées de son époque et soutenu par les savants Buffon et Lavoisier, Ledoux veut appliquer les découvertes scientifiques et économiques aux techniques de production (ci-contre, en bas, le projet de la forge à canon). La restructuration de l'industrie nécessite également la réforme des modes sociaux de production; l'organisation du travail doit modeler le comportement social. Chaque édifice a aussi une fonction symbolique, puisque «le caractère des monuments comme leur nature servent à la propagation et à l'épuration des mœurs». Ainsi, les bâtiments de la saline sont tournés vers la Maison du Directeur ou «Temple de la Surveillance», situé au centre, pour faciliter le contrôle du travail et des mœurs.

L'utopiste du XIXe siècle est mu par une préoccupation double, à la fois «scientifique» et pratique. Il n'aura de cesse, en effet, de trouver les lois d'une organisation harmonieuse des hommes, mais il lui faudra également jeter les bases concrètes de sa réalisation. Théoricien de l'action pratique, l'utopiste en est aussi, parfois, l'acteur principal.

CHAPITRE IV
L'UTOPIE EN MARCHE DANS L'HISTOIRE

Jean Journet, disciple tardif de Fourier, est photographié par Nadar en 1856, les yeux levés vers le ciel, «en route vers la conquête de l'harmonie universelle». Pour les saint-simoniens (à droite), organisés en communauté, «le paradis n'est pas dans la vie céleste, mais dans la vie sur terre». Paradis qui n'échappe pas aux triviales réalités quotidiennes, ainsi que le rappelle cette image populaire, et où l'on proscrit l'oisiveté.

A la fin du XVIIIe siècle, l'utopiste s'attache aux conditions concrètes de réalisation de l'utopie. L'approbation tacite du lecteur, la reconnaissance de la pertinence de la critique sociale sous-jacente à toute utopie, comme celle du bien-fondé des idéaux

utopiques, ne suffisent plus à satisfaire le rêve ancien d'une société idéale qui garantirait le bonheur de chacun. L'«ami de l'impossible», comme disait Renan, tend à présent à bouleverser le cours de l'histoire, à «transformer le monde», comme y invitait Marx. La question commune à ces utopies qui, plus que des projets de législation, sont de véritables programmes d'action, est celle de la justice sociale. Leur espoir commun est de résorber le chômage grandissant et de remédier à la misère des villes et des campagnes, en particulier, celle qui est concentrée dans les usines : la misère croissante du prolétariat.

L'exemple controversé des «réductions» du Paraguay

Dès 1588, des missionnaires jésuites avaient organisé des communautés chrétiennes dans les colonies espagnoles et portugaises du Nouveau Monde. En 1607, ils avaient fondé des «réductions» sur le territoire des Indiens Guaranis au Paraguay. Chacune

Au début du XVIIe siècle, les missionnaires jésuites établirent une trentaine de «réductions» au Paraguay. Etaient-elles un parfait modèle de communauté ou un système d'oppression au profit des jésuites? Dans *L'An 2240,* Mercier répond : «On a donné une grande fête en mémoire de l'abolition de l'esclavage honteux où était réduite la nation sous l'empire despotique des Jésuites [...]. Mais en même temps la nation, qui n'est point ingrate, avoue qu'elle a été arrachée à la misère, formée à l'agriculture et aux arts par ces mêmes Jésuites. Heureux s'ils se fussent bornés à nous instruire et à nous donner les lois saintes de la morale!»

de ces «réductions» constituait une ville d'environ cinq mille habitants, aux lignes régulières et symétriques, avec, en son centre, l'église, l'école, les logements des jésuites et un asile pour les veuves et les femmes seules. Les Indiens semblaient y trouver la sécurité; ils y étaient protégés du trafic d'esclaves et des abus en tout genre de leurs conquérants. L'économie était agricole; les produits du travail étaient conservés dans des magasins publics. Il n'y avait pas de propriété privée, sinon celle, viagère, d'une maison et d'un couteau. Les jésuites avaient ainsi établi un socialisme paternaliste fondé sur une théocratie. Mais cet Etat dans l'Etat suscita l'opposition des colons espagnols; en 1767, les jésuites furent expulsés et les Guaranis massacrés. Si Voltaire et Diderot y dénonçaient l'asservissement des Indiens par les jésuites, Montesquieu et Joseph de Maistre voyaient dans les «réductions du Paraguay» un modèle, la réussite d'un gouvernement qui garantirait le bonheur des hommes. Les «réductions» du Paraguay étaient encore un enjeu intellectuel à la fin des Lumières.

Les aquarelles du père jésuite Florian Paucke représentées ici et pages suivantes offrent une image positive des réductions qui garantiraient aux Indiens joie, paix et sécurité.

Agriculture, élevage et pâturage étaient la base de l'économie dans les «réductions» jésuites du Paraguay.

Gottacker

Le

Tribun du Peuple,

OU

LE DÉFENSEUR

DES

DROITS DE L'HOMME;

En continuation du *Journal de la Liberté de la Presse.*

Par GRACHUS BABEUF.

Le but de la société est le bonheur commun. *Droits de l'Homme*, art. Ier.

"Le gouvernement fera disparaître les bornes, les haies, les murs, les serrures aux portes, les disputes, les procès, les vols [...], tous les crimes, les tribunaux, les prisons, les gibets [...], le ver rongeur de l'inquiétude générale [...] sur notre sort du lendemain, du mois, de l'année suivante."
Gracchus Babeuf, *Le Tribun du peuple*

Le mouvement babouviste

La Révolution de 1789, si elle donna à chacun des droits civiques, fut loin de satisfaire l'aspiration du peuple au partage des biens. La propriété privée fut aussitôt déclarée droit sacré. Babeuf, dit Gracchus, et l'Italien Buonarroti tentèrent un soulèvement populaire qu'ils voulaient décisif et définitif pour instaurer ce que la Révolution française n'avait fait qu'annoncer : la communauté des biens, et «la jouissance communale des fruits de la terre» (*Manifeste des Egaux*). Trahis par un des leurs, les babouvistes furent arrêtés et condamnés à mort.

Entièrement déterminé par l'histoire, le mouvement de Babeuf, organisé en 1796, présente l'intérêt de reprendre les principaux thèmes de l'utopie traditionnelle dans son programme d'action. En ce sens, il inaugure la première tentative d'installer l'utopie dans le monde. Le plan de Babeuf et de Buonarroti était de rassembler les départements contigus, ayant une même vocation économique, en régions, unités de division du pays; de planifier et socialiser la production économique et de rendre le travail obligatoire; d'élever les enfants dans des Maisons nationales; d'abolir la propriété privée, la monnaie et le commerce de détail. Ce plan

d'organisation sociale rappelle en le simplifiant l'idéal communautaire des premières utopies; mais il se fait essentiellement l'écho des aspirations populaires de l'époque. La tentative de Babeuf inspirera les théoriciens du «socialisme utopique» (l'expression est de Marx).

«Socialisme utopique» et socialisme expérimental

Les progrès scientifiques et techniques, et l'essor de l'industrialisation semblent, au début du XIXe siècle, annoncer une amélioration de la vie matérielle, un bien-être dont chacun pourrait jouir. Or, contrairement aux premières utopies où le régime de communauté des biens était lié à une économie de subsistance et à une morale ascétique,

Une gravure d'époque (ci-dessous) oppose la conjuration de Babeuf et de Buonarroti (à gauche) à la Constitution de l'an III, comme le mal au bien, sous la forme d'une femme-serpent prête à poignarder une jeune mère éclairée par les lumières de la raison. En tuant la «criminelle», le gardien assure la victoire définitive de l'ordre républicain.

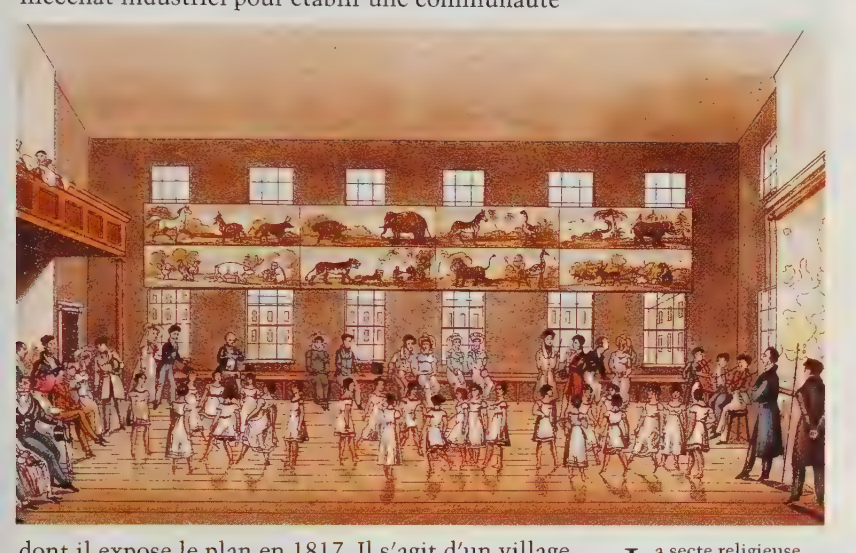
les utopies socialistes du XIXe siècle revendiquent, de façon unanime, en même temps que le partage des biens, la jouissance du bien-être, pour les bourgeois comme pour les ouvriers.

L'Anglais Robert Owen (1771-1858), d'abord ouvrier dans l'industrie textile, réussit à devenir patron de plusieurs filatures, notamment à New Lanark en Ecosse. Il n'a alors de cesse d'améliorer la condition ouvrière, à l'usine comme en dehors, en créant par exemple des écoles et des magasins pour ouvriers. Il défend en particulier, par une série d'écrits et de démarches auprès des gouvernements d'Europe et d'Amérique, l'éducation des ouvriers et la protection des enfants des prolétaires. Les gouvernements, en effet,

Robert Owen (ci-dessus) voulait transformer la terre en paradis, en faisant appel à la raison de l'homme, seule capable de sagesse et de bonté.

«ne sauraient désirer accroître la misère du peuple, parce qu'il en résulterait continuellement, pour chaque Etat, de nouveaux dangers de toutes parts». L'optimisme d'Owen l'amène à faire appel au mécénat industriel pour établir une communauté

Dans les écoles pour ouvriers à New Lanark, les enfants apprenaient le quadrille.



dont il expose le plan en 1817. Il s'agit d'un village industriel de mille deux cents personnes qui vivraient en autarcie, où seraient abolis la propriété privée, le mariage et la religion – ce à quoi les hommes, dit-il, doivent leur malheur.

En 1825, il part avec huit cents personnes s'installer aux Etats-Unis en Indiana, dans le village d'Harmony abandonné par la secte protestante de George Rapp, et qu'il rebaptisera New Harmony. L'expérience ne durera pas deux ans, mais elle donnera lieu à de multiples tentatives aux Etats-Unis et en Grande-Bretagne dont la plupart échoueront.

La secte religieuse des Shakers constitue l'une de ces nombreuses communautés qui se sont formées au XIXe siècle en Amérique. Composée de six mille adeptes répartis en dix-huit villages, la secte des Shakers, établie à New York, doit son nom aux danses extatiques, essentielles à la vie communautaire. La danse culminait et s'achevait dans une transe collective, sorte de communion dans l'abandon complet de l'individu à la communauté (à gauche).

En 1832, Enfantin créa à Ménilmontant une communauté modèle, qui eut de nombreux adeptes; l'habit de rigueur était un gilet que l'on attachait par-derrière avec l'aide d'un frère, pour former à l'esprit de solidarité (ci-contre).

L'Age d'or est devant nous

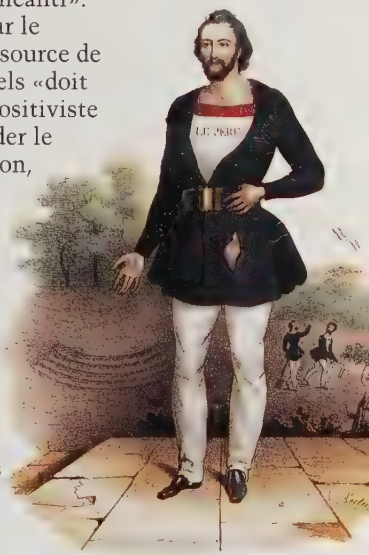
Pour Saint-Simon (1760-1825), économiste, il s'agit plus, au départ, de comprendre les lois qui guideront désormais l'humanité tout entière dans sa marche vers le progrès et la liberté, que de défendre les intérêts ouvriers, même si ceux-ci doivent être pris en compte. Les théories saint-simoniennes se veulent universelles et positives, à l'image de celles de Newton en physique.

Saint-Simon reprend l'idée d'Adam Smith selon laquelle l'enrichissement capitaliste est le facteur essentiel du progrès social. Ainsi

écrit-il dans *Le Système industriel* que la nation n'a plus besoin d'être gouvernée, mais d'«être administrée au meilleur marché possible». S'il ne remet pas en cause la propriété, Saint-Simon indique que «le moraliste doit pousser l'opinion publique à punir le propriétaire oisif en le privant de toute considération». Et comme «les hommes les plus capables, attendu que ce sont leurs travaux qui contribuent le plus à la prospérité sociale, sont les artistes, les savants et les industriels», c'est à eux qu'il reviendra de confier le gouvernement de la nation, lorsque «le mode d'administration des affaires publiques, existant encore aujourd'hui, sera totalement changé; qu'il sera totalement anéanti». La prédominance de l'ordre économique sur le politique se double d'un éloge du travail, «source de toutes les vertus»; et la classe des industriels «doit finir par devenir la classe unique». Sa foi positiviste dans le progrès conduit le théoricien à fonder le Nouveau Christianisme, religion de la raison, seule capable d'accroître «le bien-être de l'espèce humaine» et d'améliorer la condition prolétaire.

Les théories de Saint-Simon influencèrent durablement la pensée politique française. Après sa mort, son disciple Prosper Enfantin fonda le Collège saint-simonien. Prophète charismatique de la nouvelle religion, il prêcha l'égalité et la libération sexuelles. Les activités du Collège, dont les membres paradaient les jours de cérémonie en uniformes fantasques et rutilants, connurent alors un grand retentissement, rehaussé par une réputation de scandale. Des communautés ouvrières furent créées dans des coopératives d'habitation et de travail, qui durèrent peu. Enfantin fut condamné pour délit d'association et outrage à la morale. Il passa six mois en prison. Libéré, «le Père» partit pour l'Egypte où il rencontra Ferdinand de Lesseps : c'est Enfantin qui est à l'origine du projet de percement du canal de Suez. Assagi, Enfantin deviendra directeur d'une compagnie

Prosper Enfantin (1796-1864) (ci-dessous) et Armand Bazard (1791-1832) furent nommés «Pères de la famille» du Collège saint-simonien. Celui-ci comptait, en 1831, quatre-vingts disciples. Bazard, en désaccord avec Enfantin qui condamnait le mariage et prônait l'amour libre, se sépara de lui en 1831.



En Egypte, Enfantin déclare aux ingénieurs-artistes qui l'accompagnent (page de gauche, et en bas, le camp au bord du Nil) : «La communication des deux mers doit se faire et, même par d'autres, se fera.»

de chemin de fer, prenant une part active à la création du réseau PLM, mais aussi fondant, pour les cheminots, écoles, bibliothèques, caisses de secours...

Le système de Fourier (ci-dessus, dessin de Grandville) détaille chacune des actions et interactions imaginées des passions, pour leur donner libre cours et retrouver ainsi l'harmonie du monde.

Entre phalange et monastère, le phalanstère de Fourier

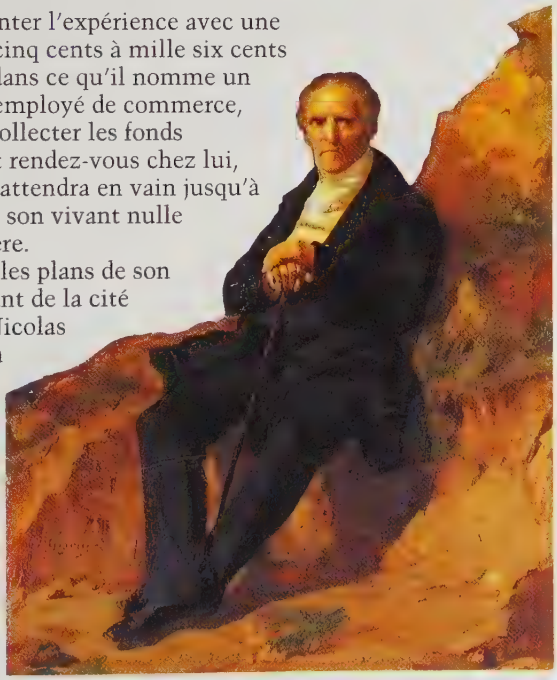
A la différence de Robert Owen et de Saint-Simon qui se fondent sur une analyse économique, Charles Fourier (1772-1837) exalte les passions humaines,

qu'il s'agit de classifier afin de les utiliser comme facteurs sociaux, car seule leur libre expression permet de réaliser le bonheur de l'homme. En effet, Dieu ayant créé et donc voulu les passions, celles-ci ne peuvent qu'être bonnes; et l'homme doit être fait pour le bonheur, ou bien le monde n'a aucun sens. Partant de l'attraction universelle dont Newton a découvert la loi, Fourier en recherche l'application dans les rapports sociaux et individuels. Il élabore ainsi la loi de l'«attraction passionnelle» qui régit les passions dominantes de chacun suivant des mouvements d'attirance et de répulsion, en fonction d'une combinatoire riche et complexe exposée par Fourier jusque dans les moindres détails. L'harmonie du monde, que Fourier appelle «le Plan de Dieu», ne sera retrouvée et ne se développera dans la société qu'en regroupant les hommes en fonction de leur passion dominante, constituant ainsi des «séries passionnées».

"L'ordre sociétaire qui va succéder à l'incohérence civilisée n'admet ni modération ni égalité, ni aucune des vues philosophiques; il veut des passions ardentes et raffinées» (*Théorie des quatre mouvements*). Fourier (ci-dessous) dénombre douze passions : cinq «sensuelles», quatre «affectives» (amitié, ambition, amour et famillisme) et trois «distributives» (la «cabaliste» ou goût de l'intrigue, la «composite» ou plaisirs des sens et de l'âme, la «papillonne» ou goût du changement).

Fourier propose de tenter l'expérience avec une communauté de mille cinq cents à mille six cents personnes, regroupées dans ce qu'il nomme un «phalanstère». Simple employé de commerce, il lance un appel pour collecter les fonds nécessaires, en donnant rendez-vous chez lui, tous les jours à midi. Il attendra en vain jusqu'à sa mort. On ne verra de son vivant nulle réalisation de phalanstère.

Fourier avait dessiné les plans de son phalanstère en s'inspirant de la cité imaginaire de Claude Nicolas Ledoux, architecte de la saline royale d'Arc-et-Senans. Le phalanstère est une coopérative de production et de consommation, dont les membres sont actionnaires copropriétaires. Mis à part une proportion réduite d'artistes et de savants, et quelques



ORGANISATION DU T

PAR LA FONDATION D'UNE

COMMUNE MODÈLE

capitalistes, les membres de la communauté sont des cultivateurs. Aucun n'est salarié, tous participant aux bénéfices de la coopérative. Les enfants sont élevés en commun.

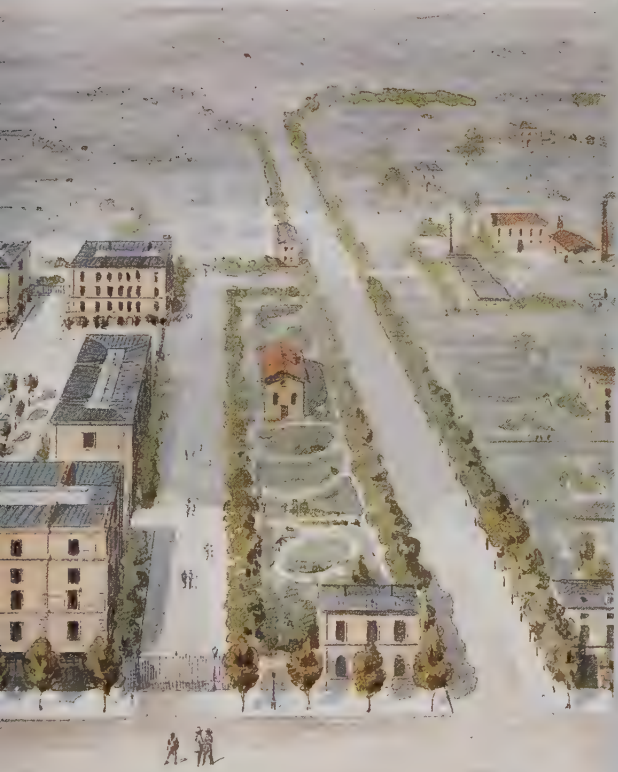
Les tentatives de réalisations fouriéristes se multiplient

Aucun de ceux qui se réclamèrent de Fourier pour établir une communauté ne reprit l'ensemble de son système, laissant généralement de côté tout ce qui semblait contraire à la morale. C'est ainsi que Victor Considérant ne retint des idées de son maître que l'association agricole et industrielle, en faisant publier dans son journal *Le Phalanstère* – plus tard *La Phalange* – un appel à «la fondation d'une phalange agricole et manufacturière en travaux et ménages».

Aucune des réalisations de phalanstère ne réussit à durer : ni la première à Condé-sur-Vesgres en 1834, ni celle de la poétesse belge Zoé Gatti de Gamond à Citeaux en 1841. Albert Brisbane, qui, en 1840, célébrait en Fourier «l'immortel découvreur des lois de l'unité et de l'harmonie sociales», échoua dans sa

RAVAIL tentative d'établir une communauté fouriériste, tout comme Victor Considérant en 1854 à Dallas. Le phalanstère d'Oliveira au Brésil et l'Union agricole en Algérie n'eurent pas plus de succès. En revanche, Fourier souleva l'admiration de nombreux écrivains et critiques, notamment des surréalistes au XXe siècle, fascinés par la puissance de son imagination toujours prompte à créer des néologismes.

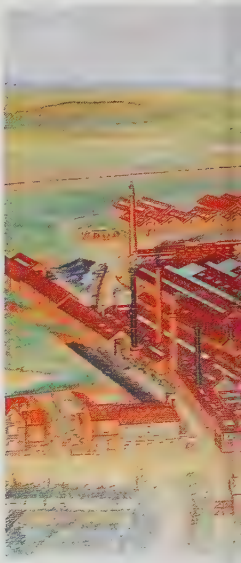
Le phalanstère idéal loge 1620 personnes, deux fois le nombre requis pour obtenir l'échelle complète des 810 types passionnels. A gauche, «tract» fouriériste distribué lors de la révolution de 1848. Ci-dessous, la «campagne phalanstérienne».



L'idée de «cité ouvrière» relève de la volonté de créer une infrastructure qui permette une expansion de l'industrie, en réunissant le lieu de travail et les logements des travailleurs. Les gouvernements européens proposaient des concours d'architecture pour des projets de cités ouvrières (ci-contre, un projet datant de 1849 pour Paris ; en haut à gauche, le lavoir ; en haut à droite, le chauffoir). L'enjeu est d'augmenter la cohésion et la disponibilité des équipes de travail tout en assurant leur équilibre par la présence des familles. D'autre part, en fournissant le logement et l'alimentation, l'industriel peut maintenir les salaires à un très bas niveau : l'ouvrier est ainsi obligé à l'égard de son patron. Ledoux avait anticipé les projets des capitalistes et des «socialistes utopiques» en projetant une structure communautaire dont l'objet principal était l'organisation rationnelle et «efficace» des tâches et des fonctions. Mais la cité ouvrière est bien une contre-réponse de l'économie capitaliste libérale aux utopies socialistes.

Le familistère de Godin

Fils d'un petit artisan né en 1817, Godin découvre dans l'œuvre de Fourier de quoi tenter de remédier au paupérisme grandissant du monde ouvrier. A l'idée fouriériste d'«une nouvelle industrie pour un nouveau monde amoureux», il substitue celle d'un «mieux être social en vue d'une nouvelle industrie» pour «salarier le capital et capitaliser le travail». Considérant Fourier comme «une boussole pratique», Godin ne retient rien de «l'attraction passionnelle» ni de l'idée, chère à Fourier, d'un travail ludique diversifié à l'infini, source de plaisir. Dès 1859, Godin édifie à l'image du phalanstère, un familistère qui accueille les ouvriers de sa fonderie, au total mille cent soixante-dix personnes, à Guise dans les Ardennes. Les ouvriers commencent par être associés avant de devenir sociétaires, participants, et enfin auxiliaires; ils reçoivent un salaire correspondant à leur échelon. Ils disposent de logements et d'un certain nombre de services communs : salles à manger, cuisines, laveries, ateliers de bricolage. Le familistère dura jusqu'en 1968. Godin mourut en 1888.

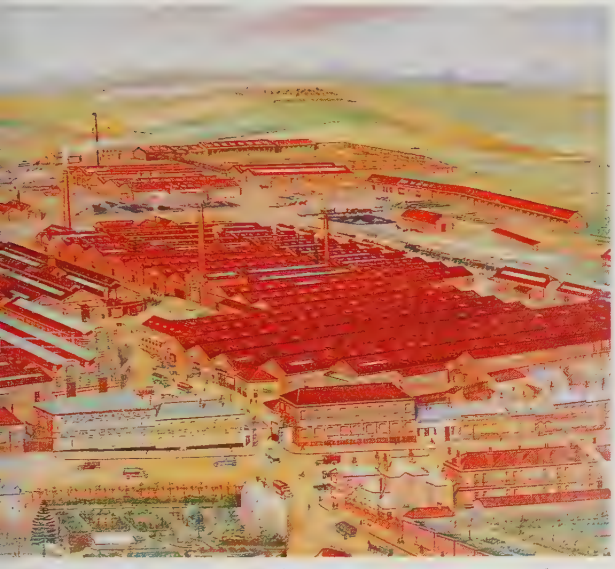


"J'ai acquis la conviction que la théorie phalanstérienne est la science morale constituée, et que seule elle pourra conduire l'humanité à l'organisation de sociétés parfaites où seront réalisés l'ordre dans la liberté, l'égalité des droits pour tous les citoyens, la fraternité dans toutes les relations humaines [...]; [elle] donne le moyen d'extirper la misère et la souffrance sans rien ôter à ceux qui jouissent, parce qu'elle ajoute au bonheur du riche et qu'elle éteindra les souffrances du pauvre."

Jean-Baptiste Godin

Le voyage en Icarie

Fils d'un maître artisan tonnelier, avocat, Etienne Cabet (1788-1856) se lia avec Buonarroti dont il suivit en secret les leçons; il participa à plusieurs insurrections contre le régime royaliste des Bourbons, notamment contre la monarchie de 1830. Son *Voyage en Icarie* (1840) renoue avec la tradition du récit utopique : il décrit un lieu qui a la même indétermination spatio-temporelle que l'île de



Le familistère de Guise est implanté à la campagne, à quelque distance de la ville, entre deux bras de l'Oise. Ses bâtiments, dont la construction s'échelonne de 1859 à 1883, jouxtent l'usine de poêles en fonte (ci-contre). Chaque famille logée au «Palais social» dispose d'un champ. Pour les autres denrées, on les achète à l'«économat» (ci-dessous), où les prix sont plus avantageux qu'en ville. Les appartements sont confortables et leur loyer modique. L'école est mixte et laïque. Mais le Palais social est aussi un «foyer moralisateur» : la cour intérieure autour de laquelle s'érige chaque bâtiment permet à tout un chacun d'épier son voisin.

Thomas More. Mais Cabet est avant tout un militant et veut se donner les moyens de réaliser la communauté égalitaire, en laquelle il voit la résolution du problème de la misère. L'indétermination traditionnelle du lieu est, non plus la marque d'un rêve chimérique, mais celle de son

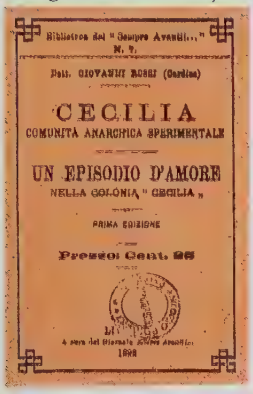
universalité et de son atemporalité : il est possible d'établir une communauté icarienne n'importe où et n'importe quand, ce que l'auteur cherchera à démontrer, en fondant lui-même une colonie icarienne aux Etats-Unis, à Nauvoo en Illinois.

En mai 1847, Cabet lance un appel dans son journal, sous le titre «Allons en Icarie!». Des colons s'embarquent pour les Etats-Unis, où ils installent leur communauté qui durera jusqu'en 1898, longtemps après la mort de Cabet, survenue en 1856. Dès 1850, certains d'entre eux reviennent en France et rapportent les humiliations dont ils ont été les victimes en Icarie; Proudhon ajoute à leur témoignage, qu'il publie dans son journal *La Voix du peuple*, une violente accusation contre les communautés «égalitaires et fraternelles» dont il dénonce la dictature politique, l'absence de libertés et le système de délation.

L'Amérique, fût-elle puritaine, fascine (ci-dessus, une ferme quaker). Cabet projette d'y fonder «un nouveau Paradis terrestre». Mais son Icarie fait l'objet de nombreuses critiques ou de caricatures (ci-dessous).

La Cecilia

Contre l'institutionnalisme propre aux utopies, contre la réglementation systématique de la vie publique et privée des membres des communautés socialistes, apparaît l'idée de créer une communauté sans institutions, constituée en toute liberté par ses membres. Giovanni Rossi, médecin vétérinaire de Pise, reprend l'idée de la coopérative de production telle que l'avait créée Robert Owen. Il écrit d'abord *Une commune socialiste*, dans le dessein d'en proposer la réalisation, avec la coopérative de la Cittadella dans la province de Crémone. Face à son échec, il décide de recommencer l'expérience, sans concevoir à l'avance un plan d'organisation sociale.



Giovanni Rossi (ci-dessous avec les paysans de la Cittadella) raconta l'expérience de la Cecilia dans deux essais publiés à Livourne en 1893. Les colons de la Cecilia entonnaient cette célèbre chanson révolutionnaire : «[...] Je te laisse Italie, terre de voleurs/ Avec mes camarades je vais en exil/[...] Tout s'écroule, roi, pape et dieu/ Et l'Anarchie, forte et glorieuse/ Et victorieuse, triomphera!»

En 1890, après de nombreuses hésitations, Rossi et ses adeptes partent au Brésil fonder la Cecilia. Cette communauté libertaire et anarchiste exalte l'éducation naturelle et l'amour libre. Renverser la loi et la foi, le pouvoir et la religion au nom de la liberté et de l'anarchie, telle est la cause de la Cecilia.

Les difficultés d'organisation pratique, les rivalités amoureuses, l'hostilité des Brésiliens, et surtout l'absence d'intimité – la transparence des faits et gestes étant de rigueur – rendent la vie impossible à ses membres. La communauté se dissout en 1894.

Contre l'ordre utopique, l'anarchie

Le véritable «père de l'anarchisme» est Proudhon (1809-1865), typographe puis journaliste, qui proclama en 1840, répondant à sa propre question *Qu'est-ce que la propriété?* : «La propriété, c'est le vol.» Surtout, il reproche aux «faiseurs d'utopies» d'être «à bout de science», sans méthode ni idée; il ne s'agit pas d'imposer aux hommes un nouveau système politique, ou de convaincre le peuple en abusant de son désespoir ou de sa naïveté; il faut faire advenir la justice sociale par la volonté même des hommes, et cela n'est possible que grâce à la marche inéluctable du progrès moral. Dénonçant l'esprit totalitaire des utopies, Proudhon souhaite substituer à l'Etat une communauté issue de la volonté des hommes de vivre en harmonie.

Les thèses de Proudhon sont reprises, de façon différente, par Bakounine et le prince Kropotkine en Russie. Après avoir créé en 1864, en Italie, l'Alliance des révolutionnaires socialistes, Bakounine (1814-1876) fonde celle des Frères

Proudhon (représenté par Courbet en 1865, ci-dessous), penseur autodidacte, est le fondateur du système mutualiste, du syndicalisme ouvrier et du fédéralisme, et le père de l'anarchisme dont il expose les principes dans *L'Idée générale de la révolution au XIXe siècle*. Hostile à toute intervention de l'Etat, il s'oppose aux socialistes français : «Etre gouverné, c'est être, à chaque opération, [...] noté, enregistré, recensé, [...]. C'est, sous prétexte d'utilité publique et au nom de l'intérêt général, être mis à contribution [...]; puis, à la moindre résistance, réprimé, amendé [...]. Voilà le gouvernement, voilà sa justice, voilà sa morale!»

internationaux en 1868; rédigeant avec Joukovski le programme de la démocratie socialiste russe, il lance un appel aux paysans russes, et non aux prolétaires, pour faire la révolution : «La masse rurale, plus sauvage, vierge de toute civilisation bourgeoise, incarne toutes les vertus et reste la source pure de toutes les révolutions.» Kropotkine (1842-1921) insiste sur la participation volontaire des hommes à la gestion et à l'administration de la communauté, et propose la constitution d'un Etat socialiste composé de plusieurs communes régionales. C'est également en faisant appel aux paysans, que Makhno (1889-1935) fonde, dans le sud de l'Ukraine, sa «république anarchiste» en mars 1917; elle sera détruite par l'armée Rouge de Lénine, en 1921.

Du «socialisme utopique» au «socialisme scientifique»

«Comparées aux pompeuses promesses des philosophes des Lumières, les institutions sociales et politiques établies par la "victoire de la Raison"

«L'âge d'or n'est pas dans le passé, il est dans le futur.» Cette affirmation de Malato, publiée dans *La Revue anarchiste* de 1893, décide le peintre Signac à dédier une œuvre à la société juste et parfaite qu'il croit possible grâce au progrès de la science, qui libère l'homme du travail pénible. Le peintre pose l'analogie de la «justice en sociologie» et de l'«harmonie en art». *Au temps d'Anarchie* (1893, ci-dessus) devient *Au temps d'Harmonie*, en accord avec l'image idyllique de bonheur personnel que propose Signac.

se révélèrent des caricatures amèrement décevantes. Il ne manquait plus que des hommes pour constater cette déception, et ces hommes vinrent avec le tournant du siècle. En 1802 parurent les *Lettres de Genève* de Saint-Simon; en 1808 la première œuvre de Fourier [...]; le 1er janvier 1800, Robert Owen prit la direction de New Larnak.» En ces termes un peu distants, Engels caractérise la dette du «socialisme scientifique» envers les théoriciens du «socialisme utopique». Il convient en effet de distinguer la certitude qu'apporte la démonstration scientifique, rationnelle et universelle, des convictions multiples et passionnées que représente chacune des doctrines utopiques. «Il ne s'agit pas de mettre sur pied tel ou tel système utopique, il s'agit de prendre part au mouvement révolutionnaire historique de la société qui a lieu devant nos yeux» (*Anti-Dürhing*). Non plus substituer à la réalité historique la fiction d'une organisation de la société, mais «transformer le monde» à partir des forces de production et de la lutte des classes sociales.
A partir d'une analyse scientifique de la réalité historique, il devient possible d'en accélérer le processus par une révolution et d'établir, non plus comme une alternative mais comme une nécessité immanente à

Le quatrième état (ci-dessous, tableau de Giuseppe Pelliza da Volpedo, *Le Quatrième Etat* ou *Les Prolétaires*, 1901) constitue la classe prolétarienne qui s'organise, par le syndicat et la grève, pour lutter contre la misère et la servitude à laquelle la réduit le monde capitaliste. Le chant de l'*Internationale*, qui date de la Commune de Paris (1871), se

l'histoire, la société idéale qui garantirait le bonheur de tous – la société communiste où l'Etat et la propriété seraient définitivement et universellement abolis, une société où la lutte des classes – le moteur de l'histoire, selon Marx – n'existerait plus.

Ainsi, si le paradoxe de l'utopie consiste à se donner un temps et un lieu déterminés en tentant de se réaliser dans l'histoire, la quête d'un équilibre définitif dans l'histoire est également paradoxale. La réalisation historique de la société idéale passe par la fin de l'Histoire, comme s'il fallait toujours revenir à la représentation de l'utopie hors de l'histoire. Le communisme intégral n'a ni Etat ni classes sociales : il abolit l'histoire.

popularise à la fin du XIXe siècle : «C'est la lutte finale/ Groupons-nous et demain/ L'Internationale/ Sera le genre humain/ Debout! les damnés de la terre!/ Debout! les forçats de la faim!/ La raison tonne en son cratère,/ C'est l'éruption de la fin./ Du passé, faisons table rase/ Foule esclave, debout!/ Le monde va changer de base/ Nous ne sommes rien, soyons tout!»

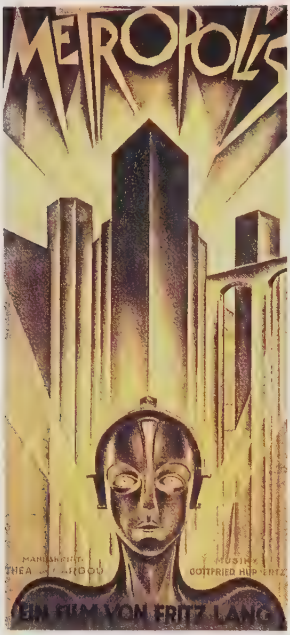
326,00
72,01
-0

« Les utopies sont beaucoup plus réalisables qu'on ne le croyait. Aujourd'hui nous sommes confrontés à une question nouvelle qui est devenue urgente : comment peut-on éviter la réalisation définitive des utopies ? Les utopies sont réalisables. La vie marche vers les utopies. » Cette citation du philosophe russe Nicolas Berdiaev, en exergue au *Meilleur des mondes* d'Aldous Huxley, rend compte d'une interrogation angoissée. Pour conjurer sa réalisation, l'utopie se mue en contre-utopie.

CHAPITRE V
APRÈS L'HISTOIRE : LES CONTRE-UTOPIES

L'un, un compas dans l'œil, prépare la «construction de l'avenir» : le peintre constructiviste russe Tatline, représenté par El Lissitsky (à gauche).

Le regard de l'autre est destructeur de tout avenir : Big Brother, chef suprême du monde totalitaire décrit par George Orwell dans *1984*.



En 1926, Fritz Lang encore en Allemagne, réalise *Metropolis* : une femme-automate, résultat de la science d'une cité de l'an 2000, émancipe les prolétaires asservis sous terre et les conduit à la révolte contre la «race des seigneurs» de la cité paradisiaque de Vorhiwara. Le monde souterrain décrit par Bulwer-Lytton (ci-dessous) dans *La race qui vient* a une fonction existentielle : il interroge le sens de l'idéal de perfection pour l'homme.

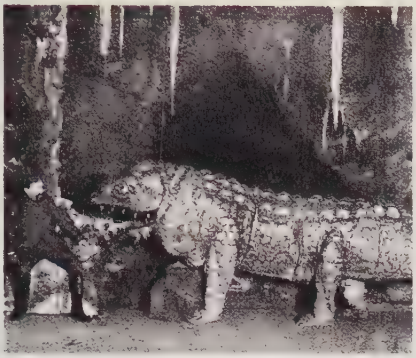
Les progrès techniques et scientifiques n'ont pas seulement permis l'industrialisation de l'Occident; ils ont transformé en profondeur les rapports de l'homme à l'univers et à sa propre nature biologique. L'utopiste moderne anticipe sur l'avenir en proposant un monde dans lequel les hommes constituent une race nouvelle entièrement créée par la science; il fait ainsi état de l'immense pouvoir de la science, en particulier de la biologie, sur les fonctions psychologiques de l'homme, dont les «actes» et les «pensées» sont du même coup anticipés par leur détermination génétique.

Les utopies satiriques et le roman d'anticipation

L'utopiste moderne renouvelle aussi la tradition satirique des utopies, mais, cette fois, en prenant pour objet de sa critique l'uniformisation de la vie à laquelle aboutissent les mondes utopiques, et les effets de la manipulation idéologique sur l'individu et ses rapports avec la société. Dans tous les cas, il dénonce l'idéologie du bonheur universel de l'homme vivant dans un monde renouvelé par la science et organisé selon le monopole d'Etat. Et puisqu'il prétend anticiper, il fait comme si les dangers qui menacent la liberté des hommes au nom de leur prétendu bonheur étaient réels, comme si ce n'était plus qu'une question de temps.

La satire de la démocratie et de l'utilitarisme en Amérique tisse sans doute la trame de

La race qui vient (1871) d'Edward Bulwer-Lytton. Dans un immense monde souterrain, que le narrateur découvre, les Vrilya (ou «civilisés») ont l'avantage de posséder la force mystérieuse et omnipotente du Vril qui pourvoit également à tous leurs besoins. Bulwer-Lytton insiste sur l'absence de passions parmi le peuple des Vrilya, totalement désintéressés de ce qui fait leur richesse et leur puissance. Par là même, il «prévient» les hommes des risques qu'un constant processus de déshumanisation leur fait encourir : le progrès mènerait l'humanité à sa propre fin, une fois la satisfaction complète et immédiate de ses besoins assurée. Que serait l'homme, s'il n'était cet être de désir, mû par une conscience passionnée?



«Nous ne sommes pas capables de jouir longtemps du bonheur même dont nous rêvons» : ainsi parle le narrateur de *La race qui vient*, face à la perfection d'un monde sans passion, celui de la puissance et de la science sans conscience ni humanité (ci-dessous et ci-dessus, mise en scène du roman).

Un avenir infiniment lointain

Les préoccupations d'ordre social disparaissent peu à peu du monde utopique pour laisser place aux questions de l'avenir et de la fin de l'homme, dans une eschatologie scientifique du monde.

Les Martiens ont envahi la Terre... L'h

H. G. Wells (1866-1946), journaliste et écrivain anglais, inaugure cette voie, en imaginant l'évolution de l'espèce humaine dans un avenir infiniment lointain. Lié au célèbre physiologiste anglais Thomas Huxley qui défendait les théories transformistes de son collègue et ami Darwin, H. G. Wells applique l'évolutionnisme darwinien au monde de l'utopie : «L'utopie moderne doit être non pas statique mais cinétique; elle ne peut pas prendre une forme immuable, mais elle doit nous apparaître comme une phase transitoire à laquelle succédera une longue suite de phases qui la transformeront sans cesse»

La Machine à explorer le temps, première utopie de H. G. Wells, transporte le voyageur à des millénaires au-delà de son époque et évoque, non pas le «Progrès de l'Humanité», mais sa destinée fatale – la mort de toute civilisation puis la disparition de toute vie. George Pal adapte le roman à l'écran en 1960 et choisit Rod Taylor pour incarner le voyageur (ci-dessous). *La Guerre des mondes*, autre roman de Wells entre utopie et science-fiction a également inspiré un film, celui de Byron Haskin en 1953 (ci-dessus). Le futur que Wells évoque dans ses utopies, n'est autre que «notre monde contemporain dans un état d'enflure et d'inflammation extrême».

anité survivra-t-elle à leur attaque ?

(*Utopie moderne*, 1905). Dès lors, l'utopie ne représente plus une fin en soi mais bien une étape dans l'évolution de l'espèce humaine.

La Machine à explorer le temps (1896) propose une vision encore liée à l'ordre social contemporain, et évoque les rapports ambigus entre un prolétariat confiné dans le sous-sol et une classe dirigeante anémiée, dont les membres vivent dans la terreur d'être dévorés par leurs anciens esclaves. Dans *La Guerre des mondes* (1898), l'enjeu n'est plus tant social que cosmique : l'écrivain imagine l'invasion de Londres puis de l'Angleterre par les Martiens. Dix gigantesques cylindres viennent s'abattre sur la capitale et les alentours, suscitant la panique générale des habitants du pays. La défaite finale des Martiens déchiquetés par les chiens marque le pessimisme ambiant du récit. Wells n'anticipe l'avenir que pour en donner une image de guerre planétaire et de catastrophes mondiales.

Il n'est pas étonnant qu'Orson Welles ait effrayé l'Amérique, lorsqu'en 1938, dans une émission radiophonique (ci-dessous), il simula la menace réelle de la «guerre des mondes» et son nouvel ordre planétaire : «Il se peut d'ailleurs que la destruction des Martiens ne soit qu'un court répit. Peut-être est-ce à eux et nullement à nous que l'avenir est destiné.»

Des «hommes-livres» porteurs d'espoir

A l'opposé de Wells, Ray Bradbury (né en 1920) semble ne pas désespérer de l'homme. Préoccupé par le rôle croissant des mass media et par la consommation grégaire à laquelle ils conduisent, il réagit à ce mépris de la littérature et de la culture. Dans son récit de science-fiction *Fahrenheit 451* (1953), Montague est un étrange «pompier» : il est chargé de mettre le feu aux maisons qui conservent des livres de littérature ou de philosophie. Cet holocauste systématique n'est pas même décrété par le gouvernement ; il résulte de l'évolution de la société tournée vers la réalisation du bonheur collectif, immédiat et inconscient. Quiconque

«Fahrenheit 451, la température à laquelle un livre s'enflamme et se consume» : telle est l'ouverture du récit acerbe de Ray Bradbury, où l'holocauste quasi automatique de toute œuvre de culture, opéré dans une indifférence qui s'ignore elle-même, est le terme de l'évolution sociale. François Truffaut en fit un film. «Comprenez-vous d'où vient la haine, la terreur des livres? Ils montrent les pores sur le visage de la vie.» Celui de Montague, le pompier dissident, reproductible, réduit à quatre faces, est devenu un chiffre – fiché (ci-dessus).

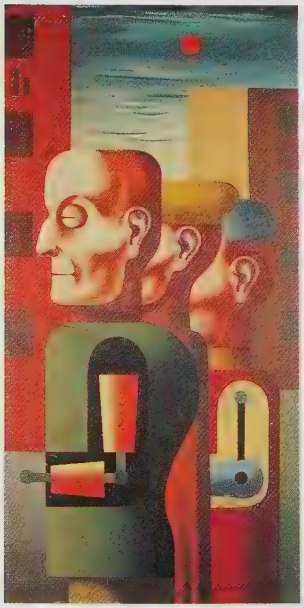
recherche un sens à son existence se sépare de la société, tel Montague, qui, intrigué par ces livres qu'il doit détruire, se met à les lire. Poursuivi comme tout dissident, il s'enfuit et retrouve la communauté des «hommes-livres», où la mémoire garantit la survie de la culture. Bradbury laisse imaginer la renaissance d'un humanisme grâce à la transmission orale des contes et récits fondateurs de la civilisation occidentale.

« Un jour viendra [...] où des livres pourront être écrits de nouveau [...] et nous imprimerons des livres jusqu'à la prochaine ère sombre et tout sera à recommencer. »
Fahrenheit 451

L'envers de l'utopie

En évoquant le pouvoir de la science, les utopies du XXe siècle décrivent surtout ses effets menaçants pour l'espèce humaine et contraignants pour l'individu, dès lors que celui-ci est utilisé à des fins «politiques». L'utopiste moderne pose l'incompatibilité fondamentale du bonheur collectif et de la liberté individuelle. Il laisse penser que la maîtrise du destin et la création d'un univers dans lequel l'homme serait heureux et libre ne sont qu'une illusion, un idéal vain, alors même que cet homme accroît son pouvoir sur la nature.

La contre-utopie tend à démonter la «machine» de l'utopie en démontrant que, selon sa logique, elle aboutit nécessairement à l'inverse de ce à quoi elle prétend : au lieu de l'abolition des injustices sociales, l'asservissement en masse à la machine de l'Etat; au lieu de l'établissement d'un sens politique véritable, dont le seul souci serait le bien public, l'avènement du pouvoir absolu dans sa forme extrême du totalitarisme, où l'individu n'a d'autre réalité que sa sujétion totale à l'Etat; au lieu du bonheur enfin, son image, qui anime la figure d'un automate sans conscience et signe l'arrêt de mort de l'esprit critique et de la liberté. En ce sens, la contre-utopie prétend montrer l'envers de l'utopie.



L'un des «avertissements» de la contre-utopie est l'uniformisation des individus, niés, réduits à des pièces interchangeables de la machine sociale. *Les Hommes-Machines* de H. Hoerle (à gauche) relèvent d'une telle vision de l'évolution sociale.

La révolution russe

«Si l'homme ne pouvait de temps à autre devancer le présent et contempler en imagination le tableau entièrement achevé de l'œuvre qui s'ébauche

La révolution d'Octobre n'a rien d'utopique ni de contre-utopique; c'est moins elle qui renouvellera le genre de l'utopie que l'instauration d'un pouvoir totalitaire au nom d'une dictature. Le communisme est souvent désigné comme une utopie, de deux façons au moins : théoriquement, Marx se réclame de la science pour affirmer que le communisme est l'«avenir radieux» des hommes; l'abolition des classes et de leurs luttes par la dictature provisoire du prolétariat doit conduire au dépérissement de l'Etat, devenu inutile. Si la lutte des classes est le moteur de l'histoire, le communisme marque donc la fin de l'histoire – une utopie. Historiquement, lors de la prise du pouvoir par le parti bolchevik russe en 1917, l'ordre politique devient l'ordre du Parti. Sous Staline, seule l'histoire du Parti est véritable puisque le Parti accomplit la vérité de l'Histoire, qui, niée, cède la place au système qui installe l'«utopie au pouvoir». *La Défense de Pétrograd* (1927) d'Alexandre Deïneka (ci-dessus), rend hommage au courage des révolutionnaires luttant pour la cause prolétarienne.

entre ses mains, je ne saurais décidément me représenter quel mobile lui ferait entreprendre et mener à bien de vastes et fatigants travaux» (Lénine, *Que faire?*). Il faut réaliser l'utopie d'un monde heureux dans l'histoire en détruisant les bases de l'ancien monde par la révolution, pour en créer de nouvelles, et avec elles un nouveau monde qui verra naître un homme nouveau. L'utopie devient un mobile révolutionnaire à l'échelle de l'histoire universelle.

La révolution de 1905 à Saint-Pétersbourg n'a pas réussi à faire tomber complètement le régime tsariste

en Russie pour lui substituer un régime parlementaire libéral «à l'occidentale». Les socialistes révolutionnaires se divisent. Majoritaires au Parti ouvrier social-démocrate russe, les bolcheviks prennent le pouvoir et instaurent la dictature du prolétariat en octobre 1917. S'inspirant des thèses de l'Internationale, Lénine aspirait à la gestion de l'Etat par les travailleurs, prolétaires et paysans, organisés en une fédération de communautés de production et de consommation. Le communisme de guerre de 1918 à 1922 mit fin à ces aspirations en commençant par la répression massive des paysans.

La dictature du Parti, doublée de sa mission de transformation mondiale de la société, renouvellera le genre du récit utopique au XXe siècle : des textes de contre-utopie dénonceront une certaine vision de l'histoire, qui la réduirait à ne plus être que la manifestation concrète de l'utopie. La contre-utopie est une critique de la réalité historique dont elle prétend dégager l'esprit ou la tendance. Dès lors, elle rejoint le domaine de la prospective et prétend anticiper sur l'avenir, comme si l'histoire suivait une évolution d'où toute révolution serait bannie. S'opposant à toute figure idéale de la société, l'utopiste moderne dénonce la réalité sociale et politique de son époque, et met en garde contre les germes destructeurs qu'elle contiendrait.

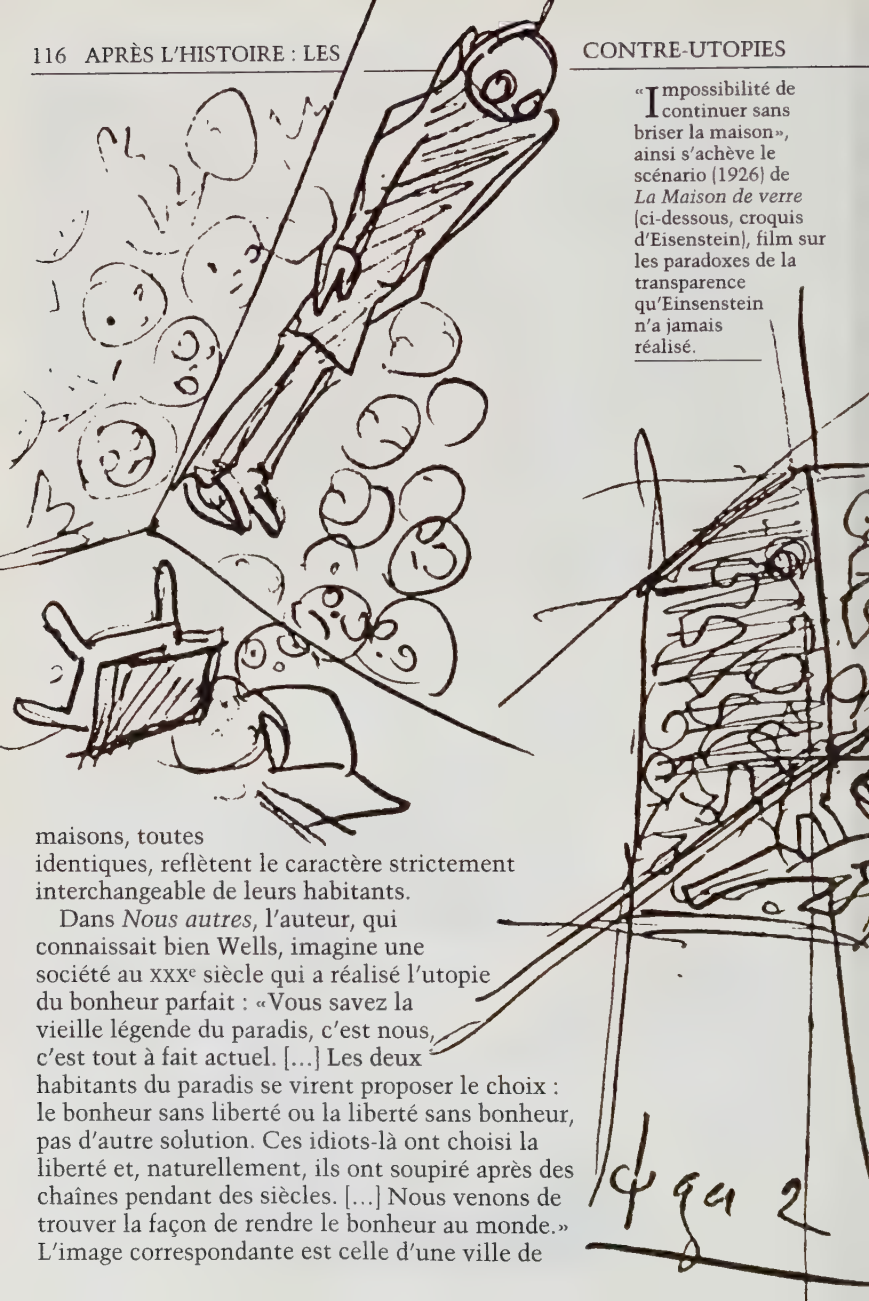
Les affiches de propagande font partie de «l'art de l'avenir» qui «est la rue elle-même, les places, la ville et le monde entier». Ainsi l'art se met-il au service de la Révolution. Le poète Khlebnikov, mort de faim en 1922, écrit le 17 avril 1917 : «Frappant nos boucliers d'airain/ Nous disons en guerriers sévères :/ Que le peuple soit souverain/ A jamais sur toute la terre!/ Que les vierges à leur fenêtre/ Chantent les anciennes croisades/ D'un peuple immense qui veut être/ Lui-même enfin, son autocrate.»

La ville de verre et ses numéros

Evguéni Zamiatine (1884-1937 à Paris), ingénieur et écrivain russe, avait participé avec enthousiasme à la révolution russe. L'instauration du régime de guerre, l'intensification de la répression de toutes les activités qui ne correspondaient pas à la «ligne du Parti» le conduisent à soupçonner celui-ci de devenir totalitaire. *Nous autres*, écrit en 1920, son chef-d'œuvre de contre-utopie, est en partie inspiré par la crainte d'une telle tendance. Rejetant l'esprit d'uniformisation, Zamiatine avait déjà écrit

«un roman sur les Anglais», *Les Insulaires* (1916), alors qu'il se trouvait dans le centre industriel de Newcastle pour y faire construire des brise-glaces. Il y soulignait déjà les effets anesthésiants de l'industrialisation à outrance, montrant que les

El Lissitsky (1890-1941), comme beaucoup de créateurs, s'enthousiasme pour la Révolution. En 1920, il projette, avec Tatline et Rodchenko, un «avenir constructiviste organisé», un monde où l'artiste devient constructeur et ingénieur. *Abattons les Blancs avec un coin rouge!* (El Lissitsky, 1920) est une œuvre de propagande, créée à partir de plans et de figures géométriques, revendiquant la rationalité de toute action comme de toute création.



«Impossibilité de continuer sans briser la maison», ainsi s'achève le scénario (1926) de *La Maison de verre* (ci-dessous, croquis d'Eisenstein), film sur les paradoxes de la transparence qu'Einsenstein n'a jamais réalisé.

maisons, toutes identiques, reflètent le caractère strictement interchangeable de leurs habitants.

Dans *Nous autres*, l'auteur, qui connaissait bien Wells, imagine une société au XXXe siècle qui a réalisé l'utopie du bonheur parfait : «Vous savez la vieille légende du paradis, c'est nous, c'est tout à fait actuel. [...] Les deux habitants du paradis se virent proposer le choix : le bonheur sans liberté ou la liberté sans bonheur, pas d'autre solution. Ces idiots-là ont choisi la liberté et, naturellement, ils ont soupiré après des chaînes pendant des siècles. [...] Nous venons de trouver la façon de rendre le bonheur au monde.» L'image correspondante est celle d'une ville de

verre qui offre à la vue de tous les actes de chacun, à l'exception d'heures hebdomadaires d'intimité, contrôlées et réglées par l'Etat, pour lesquelles chacun doit baisser les stores de ses vitres. Les habitants de ce monde de transparence sont des numéros, qui dorment, mangent, travaillent et se promènent aux mêmes heures, «comme un seul numéro». Le maître absolu de cet Etat Unique est le Bienfaiteur qui ne se manifeste que pour faire fonctionner la Machine, l'Infusoir, qui, dans un spectacle public, fait disparaître sous la Cloche de verre tout dissident «incurable» de l'Etat, car la conscience individuelle est une maladie. Un épais mur sépare la ville de la forêt où se cachent les Méphis, des hommes «poilus» qui vivent en liberté dans la nature et projettent de mettre à bas l'Etat Unique.

Le récit se donne sous la forme d'un journal intime, celui d'un ingénieur (comme l'auteur), D-503, constructeur de l'*Intégral* – un vaisseau interstellaire qui permettra d'instaurer l'Etat Unique dans tout l'univers. D-503 s'éprend de la rebelle mystérieuse I-330, qui lui fait part de l'existence des Méphis et du complot. Gagné à la cause, il lui promet l'*Intégral* dès son achèvement, afin d'assurer aux rebelles leur victoire sur l'Etat. Trop tard, le journal de l'ingénieur est découvert et le complot est dénoncé. L'instigatrice est exécutée et le héros subit la Grande Opération, la lobotomie que les chercheurs viennent de mettre au point; l'opération annule la conscience de l'ingénieur et fait de lui un automate.

Tatline (1885-1953) est le premier à rechercher la synthèse de la peinture, du relief et de la sculpture pour les intégrer à la production matérielle. Son *Monument à la IIIe Internationale* (ci-dessus, maquette de 1919-1920) rassemble l'invention esthétique et l'enjeu politique : créer un objet rationnel qui relève d'une construction supposant une utilisation fonctionnelle du matériau fait de l'artiste-ingénieur un «constructeur de systèmes matériels». En même temps, l'artiste rend hommage au prolétariat mondial, dont la mission est de renouveler l'ordre du monde.

La révolution russe devait faire advenir un nouvel ordre social qui se serait étendu au monde entier. *La Nouvelle Planète* de Konstantin Youon (tableau ci-contre, 1921) lui donne une dimension cosmologique et l'inscrit dans l'ordre universel de la nature. L'avènement de la «nouvelle planète» a une fonction messianique, comme ces vers du poète qui voyait dans la Révolution le changement essentiel pour la rédemption du peuple russe : «Ils s'en vont, démarche altière/ En arrière, un chien galeux,/ En avant, un drapeau rouge,/ A la main, une ombre bouge/ Invisible à tous les yeux./ [...] Dans les brumes, dans le vent,/ Couronné de roses blanches,/ Jésus-Christ marche en avant.» Alexandre Blok ajoute peu après ce poème, en janvier 1918 : «Il ne vaut la peine de vivre que si l'on a envers la vie des exigences sans mesure : tout ou rien; attendre l'inattendu; croire non pas en ce qui n'existe pas en ce monde, mais en ce qui doit exister en ce monde. Tant pis si cela n'existe pas encore et ne doit pas exister de longtemps. Mais la vie nous le rendra car la vie est belle...»

Dans son journal, D-503 a noté cette conversation avec I-330 : «Le nombre des chiffres est infini, il ne peut y en avoir un dernier. – Alors, pourquoi parles-tu de la dernière révolution? Il n'y a pas de dernière révolution, le nombre des révolutions est infini.»

La notion d'infini empruntée au modèle mathématique permet aussi bien à Zamiatine de réduire l'homme à un numéro que de suggérer le renouvellement toujours possible de toute société par la révolution.

Le meilleur des mondes et l'enfer

Le Meilleur des mondes (1932) d'Aldous Huxley (1894-1963) décrit une société aseptisée, où la science a annulé toute volonté et toute liberté. L'individu est réduit à un instrument entre les mains d'une élite de savants qui construisent, par toutes sortes de manipulations génétiques, une nouvelle race d'«hommes» sur la terre. En l'an 632 de la nouvelle ère, celle de «Notre Ford», dix grands Administrateurs dirigent à Londres l'Etat mondial. Cet Etat est composé d'individus fabriqués en flacon, conditionnés dès leur «naissance» pour avoir le profil de la fonction qui leur est destinée, et n'aspirer à rien d'autre qu'à cette fonction. Ainsi, les «Epsilons», voués aux tâches les plus dures, produits en série, n'envient pas les «Alphas», produits en nombre limité et destinés à diriger la société. Les quelques individus ayant échappé à un conditionnement total seront acculés à l'exil ou à la mort. *Le Meilleur des mondes* est une satire virulente du culte positiviste de la science, en ce qu'elle modifie la psychologie et la

«Les gens qui gouvernent *Le Meilleur des mondes* peuvent bien ne pas être sains d'esprit; mais ce ne sont pas des fous, et leur but n'est pas l'anarchie mais la stabilité sociale» (Huxley). Cette stabilité forcée, imposée, exclut de la société la liberté du créateur. Le peintre et écrivain anglais Wyndham Lewis (ci-dessus, *The Mud Clinic*, «la clinique de boue», 1937) s'inscrit en faux contre l'utopie d'un bonheur collectif.

physiologie des hommes, au nom du progrès vers le bonheur collectif : «La révolution véritablement révolutionnaire se réalisera, non pas dans le monde extérieur, mais dans l'âme et la chair des êtres humains», écrit Huxley dans sa préface à l'édition de 1946.

Aldous Huxley voyait dans l'usage politique de la génétique une menace réelle de destruction de l'humanité; tandis que pour George Orwell, c'est le pouvoir totalitaire qui est à l'origine de cette menace. Orwell, pseudonyme d'Eric Blair (1903-1950), vise dans ses romans anti-utopiques le nazisme hitlérien et le régime soviétique sous Staline. Nombre de ses essais soulignent la nécessité de «détruire le mythe soviétique» pour pouvoir renouveler le mouvement socialiste. Orwell part de la réalité historique du totalitarisme, dont il fait un absolu – comme s'il s'agissait de la réalisation effective de l'utopie. Sa célèbre contre-utopie, *1984* (1949), fait le procès de la réalité et signe ainsi l'échec de toute utopie.

«Le thème du *Meilleur des mondes* n'est pas le progrès de la science en tant que tel; c'est le progrès de la science en tant qu'il affecte les individus humains.» Dans sa préface de 1946, Aldous Huxley (ci-dessous) met en garde contre la réalisation de l'utopie car elle résoudrait «le problème du bonheur – en d'autres termes, le problème consistant à faire aimer aux gens leur servitude.»

«1984»

Londres en 1984 est la capitale de la première région aérienne de l'Océania, que dirige le parti unique de Big Brother, selon les trois mots d'ordre partout affichés dans la ville : «La paix, c'est la guerre; la liberté, c'est l'esclavage; l'ignorance, c'est la force.» La Révolution qui a abouti à l'instauration du régime a laissé Londres dans un état de délabrement total. Les habitants de la ville subissent en permanence l'épreuve du regard de Big Brother et la surveillance de télécrans qui renseignent la police secrète sur leurs moindres gestes. Quatre ministères, de la Vérité, de la Paix, de l'Amour et de l'Abondance, réglementent la vie quotidienne des habitants. Winston Smith, trente-neuf ans, fonctionnaire du ministère de la Vérité, a la charge de récrire constamment le passé en fonction des exigences politiques du présent, en corrigeant livres et journaux. Et pour achever de contrôler non seulement l'information mais la pensée même des habitants, le Parti décide la création d'une nouvelle langue, la Novlangue, dont le but est d'empêcher «le crime par la pensée, car il n'y aura plus de mots pour l'exprimer». Seul le présent existe. Il est celui d'un conflit mondial qui oppose l'Océania à l'Eurasia et l'Estasia.

Epris de Julia, Winston Smith rejoint avec elle la clandestinité et redouble ainsi la transgression de la loi qui interdit l'amour. Bientôt arrêté avec Julia et séparé d'elle, le héros subit des semaines durant la torture, sous laquelle il avoue tous ses crimes, à l'exception de son amour pour Julia. Or l'aveu, seul garant de la victoire du Parti sur l'individu, doit être total ou n'être pas : à l'ultime stade de la torture, Smith

Rien ne garantit mieux une répression efficace que la robotisation de son instrument (ci-dessous, la milice robotisée du film *THX* [1971] de Georges Lucas).

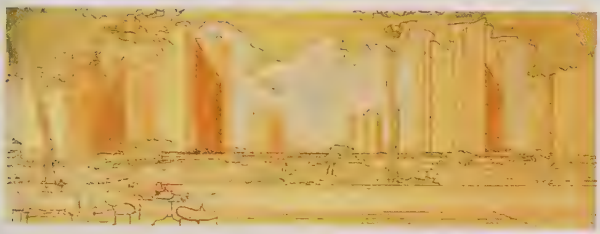
Winston Smith (ci-dessous, incarné par Edmond O'Brien dans le film de Michael Anderson [1956], tiré de *1984* d'Orwell) fait son dernier aveu sous la menace d'être dévoré par des rats. L'aveu complet du «traitre» est nécessaire au maintien de l'ordre de l'Etat totalitaire. Peu importe que les faits allégués soient exacts, l'essentiel est de susciter un sentiment de culpabilité chez le prévenu fondé sur le seul fait qu'il s'est constitué comme opposant au régime. Par son aveu, l'individu abandonne à l'Etat jusqu'à son pouvoir de se retirer dans le silence. L'aveu public réaffirme la vérité du Parti comme vérité unique au nom de laquelle la violence employée est justifiée.

s'écrie : «Faites-le à Julia, pas à moi!» Relâché, Smith erre dans la ville et retrouve Julia. Aucune émotion ne peut plus rapprocher les deux êtres brisés, acquis désormais à la cause du Parti, qui n'attendent plus que la mort. Si Orwell s'inspire de Zamiatine, il n'oppose pas une image du bonheur à la liberté. Il décrit l'enfer d'un monde concentrationnaire où les hommes sont réduits à l'esclavage, dépossédés d'eux-mêmes, dans leurs actes comme dans leurs pensées.

La vie contre l'utopie

Un autre courant de l'utopie moderne naît de l'inquiétude que suscite le développement des laboratoires où la pensée scientifique s'enfermerait sur elle-même, insensible au pouls du monde, à ce qui auparavant l'avait étonnée.

expression du profil actuel
évolution pré-machiniste
diamètre de l'agglomérat
30-50-80 km
époque pré-machiniste
ville verte
schematisme
reserver les villes
étouffé les villes
expression du profil de l'époque moderne



Dès son projet de «Ville de trois millions d'habitants» (ci-contre, 1922), Le Corbusier propose de séparer les différentes fonctions de la vie urbaine : «Habiter, travailler, se cultiver, circuler...» Il faut changer la ville, la «remettre en ordre» en vue de concilier les aspirations individuelles et les nécessités de la vie en groupe. (Page de gauche, croquis de conférence de 1929).

Le Jeu des perles de verre (1943) d'Hermann Hesse (1877-1962) est une mise en garde contre l'abîme qui se creuse entre le monde de la recherche scientifique et le monde de l'histoire, entre l'homme qui devient une machine à penser et la nature à laquelle il se ferme totalement, entre le développement de l'intellect et la dégradation mortelle des sens, entre l'art pur et la vie. Ainsi Knecht, un savant «repenti» du monde fermé de Castalie, symbole du laboratoire scientifique, trouve la mort dans l'eau, trop froide pour lui, d'un lac de montagne; il avait choisi de sortir du milieu cristallin des savants pour enseigner en se faisant précepteur et découvrir la vie. Trop tard : il est devenu trop faible pour assumer l'intensité et les contrastes d'une vie qui a raison de lui.

De façon plus générale, Hermann Hesse accuse ici l'isolement artificiel du savant qui l'a définitivement éloigné de la vie réelle et de l'histoire.

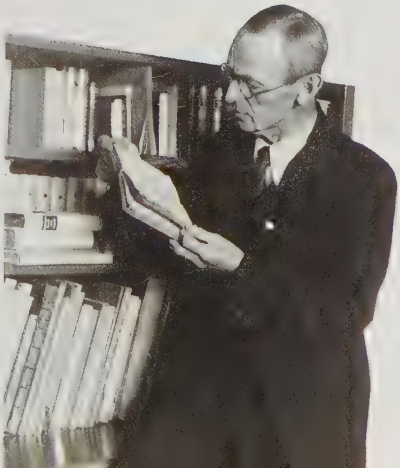
"Vous traitez l'histoire universelle comme un mathématicien traite les mathématiques, où tout n'est que loi et formule, et où la réalité n'existe pas, ni le bien ni le mal, ni hier ni demain."

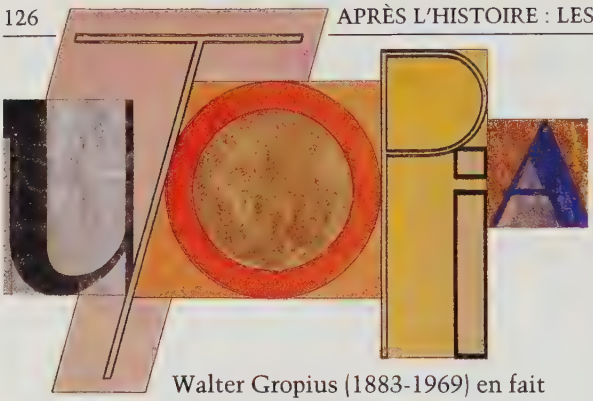
Le Jeu des perles de verre d'Hermann Hesse (portrait ci-dessous).

«Tout architecte tend à l'utopie»

L'enjeu politique de l'utopie commence par l'organisation et la maîtrise de l'espace. L'architecture et le plan de la ville sont le «lieu de naissance» de l'utopie, et donc son lieu de réalisation. Depuis les origines, l'utopiste est aussi un architecte – fût-il imaginaire.

Le Corbusier (1887-1965) pose les principes de la «machine à habiter» au moyen de la standardisation et de la préfabrication des éléments. Il s'agit pour l'architecte de créer la réalité de demain.





Walter Gropius (1883-1969) en fait le mot d'ordre de l'école du Bauhaus qu'il fonde en 1919 à Weimar : «Créons ensemble la nouvelle construction de l'avenir qui sera tout en un. Architecture, art plastique, peinture.» L'idéal communautaire propre aux utopies se retrouve dans un plan de cité de 1920, où sont regroupés les maisons d'habitation et les ateliers de travail. Bientôt, liant en une «nouvelle unité» l'art et la technique, Gropius prône l'architecture de reproduction ainsi que la création de formes typiques «symbolisant le

Le graphisme d'Oscar Schlemmer (1921) fait d'«Utopia» l'emblème du Bauhaus dont, plus tard, le «jeune théâtre» (ci-dessous) se fait le porte-parole. Controversé, Hannes Meyer décide, en 1930, d'émigrer en URSS avec un groupe d'élèves : «Au terme de nombreuses années de travail en régime capitaliste, je suis convaincu que travailler dans les conditions du capitalisme est insensé. [...] Nous sommes soumis aux contradictions insolubles de ce monde édifié sur un individualisme animal. Je pars en URSS.»

monde» (1922). Le Bauhaus affirme également son exigence de transparence par l'utilisation du verre. «Le désir de propriété, de clarté et de libéralité a remporté ici une victoire. Par les grandes fenêtres, on peut surveiller du dehors l'homme au travail, l'homme au repos dans sa vie privée» (Rudolph Arnheim, 1927).

Sous la direction de Hannes Meyer, l'école du Bauhaus devient pour ainsi dire une utopie dans laquelle «chaque élève doit être un membre utile à la symbiose»; le but de la «construction» enseignée à l'école est de garantir le «bien-être populaire». En 1930, Meyer part à Moscou avec une «brigade rouge du Bauhaus» pour participer à l'édification du socialisme en URSS. Les thèses de l'art prolétarien y avaient été énoncées dès 1918 par le critique d'art Nikolaï Pounine : «Il faut que s'ouvre dans l'art une ère totalement nouvelle. Le prolétariat créera de nouvelles maisons, de nouvelles rues, de nouveaux objets usuels.» Nées de ces thèses, les idées du constructivisme russe avaient été diffusées à Berlin dans les années 20 par le peintre El Lissitsky, influençant le Bauhaus.

L'utopie, classique ou moderne, fait passer son monde pour réel et l'élève au statut de paradigme. Elle devient un modèle qui permet de déterminer la logique, la valeur et l'enjeu de toute perfectibilité. Les images mentales créées par les utopies ont peut-être autant de réalité, comme «figures de vérité», que toutes leurs tentatives de réalisations historiques.

«Notre œuvre ne consiste qu'en débris. Mais il y a une consolation : une idée architecturale passionnée, hardie, utopique...» (Gropius). Le Bauhaus était à lui-même sa propre utopie (ci-dessus, plan de cité en forme de cristal, de Walter Determan, 1920). Surréelle et surréaliste, l'utopie s'achève dans *La Cité métaphysique* (1914-1916) de Giorgio de Chirico (page suivante).

TÉMOIGNAGES ET DOCUMENTS

C'est la volonté de s'embarquer vers un monde idéal
qui parcourt dans tous les cas la conscience utopique,
la fait raisonner des échos du monde inoubliable du conte,
anime les rêves d'une vie meilleure,
mais aussi – et il est grand temps qu'on le comprenne –
suo modo les œuvres d'art.

Ernst Bloch,
Le Principe Espérance

Vivre en Utopie

A travers les âges et au-delà des différences, l'utopie s'impose comme un genre littéraire consacrant une large place à la description. Après Platon, précurseur du genre, c'est sous la forme du récit que l'utopiste, ou son narrateur, rend compte d'une vie toujours réglée et structurée. Rien en Utopie qui ne soit prévu, organisé, compté. Si l'enjeu peut varier, des constantes se dessinent, qui soumettent aux exigences du bonheur la vie sociale et privée des hommes et des femmes.

Tommaso Campanella.

Aimer en Utopie

En Utopie, l'amour, fauteur de troubles, est souvent sacrifié sur l'autel de la stabilité sociale. Campanella s'attache à endiguer les passions suscitées par Vénus, et à les orienter vers la génération, à l'aide de l'astrologie.

Les filles ne sont pas exposées à un homme avant qu'elles aient atteint dix-neuf ans et les hommes ne s'adonnent pas à la génération avant vingt et un ans, ou plus, s'ils n'ont pas bonne mine. Auparavant, certains peuvent faire l'amour avec des femmes stériles ou enceintes, pour éviter les récipients indus. Ce sont les maîtresses matrones et les anciens de la génération qui pourvoient aux demandes qui leur sont faites en secret par ceux qui sont le plus tourmentés par Vénus. Ils le font non sans en avoir référé au maître supérieur qui est grand médecin sous les ordres d'Amour, principal officier. On blâme ceux que l'on surprend en délit de sodomie, et on leur fait porter pendant deux jours un soulier attaché à la nuque, pour signifier qu'ils ont inverti l'ordre de la nature et qu'ils ont marché la tête en bas. La deuxième fois on aggrave la punition et l'on va jusqu'à la peine capitale. Celui qui observe une continence parfaite jusqu'à vingt et un ans voit son mérite reconnu et célébré dans des chansons.

Comme ils luttent tous nus, garçons et filles, à l'instar des anciens Grecs, les maîtres voient bien qui est impuissant et qui ne l'est pas, et quelles sont les constitutions qui s'appellent. Alors, après force ablutions, ils font l'amour tous les trois soirs, les grandes et belles filles avec les hommes grands et intelligents, les grasses avec les maigres, et les maigrelettes avec les gros, de manière à tempérer les excès. Le soir

prescrit, les enfants vont préparer les lits, où vont dormir ceux qu'aura désignés la décision du maître et de la maîtresse.

Ils ne s'accouplent que digestion faite et après avoir prié. A la vue des femmes se dressent de belles statues d'hommes illustres. Ensuite ils se mettent à la fenêtre et implorent le Dieu du Ciel qu'il leur accorde une belle descendance. Ils dorment dans deux cellules séparées jusqu'à l'heure où ils doivent s'aimer. A ce moment, la maîtresse préposée ouvre la porte des deux cellules. L'heure est déterminée par l'Astrologue et le Médecin et ils font toujours en sorte de choisir un moment où Mercure et Vénus soient à l'orient du Soleil en maison favorable, qu'ils soient en bon aspect de Jupiter, de Saturne et de Mars, non moins que le Soleil et la Lune, qui sont souvent aphètes.

Campanella,
La Cité du Soleil, 1623

Régulation des naissances et eugénisme

Pour Platon, la famille développe les particularismes et s'oppose à l'harmonie de la cité idéale. Parenté et filiation sont débarrassées de toute signification biologique pour ne plus servir qu'à distinguer les classes d'âge.

«Leurs rejetons maintenant : au fur et à mesure des naissances, pris en main par des autorités constituées à cet effet, formées soit d'hommes, soit de femmes, soit des uns et des autres, puisque les charges de l'Etat sont communes aux femmes et aux hommes… – Oui! – Leurs rejetons donc, j'entends de ces sujets de valeur, une fois pris, seront portés au bercail et remis à des soigneuses, qui habitent en dehors dans un certain quartier de la Cité. Quant aux rejetons de sujets sans valeur et à ceux qui seraient mal conformés de naissance, ces mêmes autorités les cacheront, comme il sied, dans un endroit qu'on ne nomme pas et que l'on cache… – Si toutefois, dit-il, la race des gardiens doit rester pure! – Mais l'élevage aussi sera l'objet de leurs préoccupations : les mères étant conduites au bercail au moment où le lait gonfle leurs mamelles, ces fonctionnaires mettent toute leur ingéniosité à empêcher qu'aucune d'elles connaisse le rejeton qui est le sien, et, s'étant procuré, pour le cas où les mères elles-mêmes n'y suffiraient pas, d'autres femmes capables d'allaiter, ils se préoccuperont aussi, à l'égard de celles-là mêmes, qu'elles ne donnent pas à téter au-delà du temps qu'il faut; ils laisseront enfin aux nourrices et aux soigneuses la charge de veiller, avec les autres fatigues. […]

Nous disions en effet que les rejetons doivent provenir de reproducteurs dans la force de l'âge. – Exact! – Mais es-tu d'accord avec moi pour penser que le temps convenable de cette force est vingt ans pour la femme, trente pour l'homme? – Qu'entends-tu à leur sujet, dit-il, par tes vingt et trente ans? – Pour la femme, répondis-je, j'entends que, ayant commencé à sa vingtième année, elle enfante pour l'intérêt de l'Etat jusqu'à sa quarantième; tandis que pour l'homme, une fois que "le premier élan du coureur a laissé tomber l'excès de sa vivacité", c'est à partir de l'âge en question qu'il engendre dans l'intérêt de l'Etat jusqu'à cinquante-cinq ans. – Pour l'un et pour l'autre, c'est là du moins, dit-il, le temps où corps aussi bien qu'esprit atteignent toute leur force. – Mais qu'un homme, plus vieux ou plus jeune que ces âges extrêmes, vienne à s'acquitter de l'acte générateur avec des conséquences qui intéressent la communauté, nous déclarerons impie et contraire à la justice

la faute qu'il a commise, pour avoir de sa semence fait dans l'Etat pousser un enfant qui, même produit inconsciemment, viendra au monde sans avoir eu sur lui, au moment où il a été produit, la protection des sacrifices, celle des prières qu'à chaque mariage auront promis prêtresses et prêtres, avec la Cité tout entière, pour obtenir que toujours des bons naissent des rejetons meilleurs, d'êtres utiles, des rejetons plus utiles encore; mais qui, au contraire, a été engendré à la faveur de l'ombre et dans un moment d'affreuse incontinence. – C'est juste, dit-il. – C'est du reste, reprisje, la même législation dans le cas de l'homme qui, comptant encore parmi les reproducteurs, aura eu, sans que le Magistrat les ait rapprochés, des relations avec une des femmes qui sont en âge d'enfanter : l'enfant qui prend ainsi place dans l'Etat, nous le déclarons bâtard, illégitime, sacrilège. – On ne peut plus justement! dit-il. – D'un autre côté, quand l'âge de la génération sera dépassé chez les femmes comme chez les hommes, sans doute les laisserons-nous, je crois bien, libres de s'unir à leur gré : les hommes, sauf avec leurs filles et leurs mères avec les filles de leurs filles ou les ascendantes de leurs mères; les femmes à leur tour, sauf avec leurs fils et leurs pères, avec les descendants des premiers ou les ascendants des seconds; mais cela, une fois seulement que nous leur aurons recommandé de mettre leurs plus grands soins à éviter, dans le cas de grossesse, que pas un fœtus ne parvienne à la lumière; et, dans le cas d'accouchement forcé, de tenir pour assuré qu'il n'y a pas de subsistance pour un enfant de cette sorte.

«C'est parfait, j'en conviens, fit-il, ce que tu dis là! Mais les pères, les filles, ces parentés dont tu parlais à l'instant, comment distinguera-t-on entre elles? – On ne distinguera pas du tout, répondis-je. Mais, à partir du jour où un d'entre ces hommes sera devenu époux, tout ce qui naîtra de rejetons le dixième et même le septième mois après ce jour, recevra de lui, les garçons, la désignation de "mon fils", les filles, celle de "ma fille"; et lui, il sera appelé par eux "mon père", et de même, les rejetons qui en naîtront, il les appellera ses "petits-enfants", et ces derniers, de leur côté, nommeront cet homme-là "grand-père", aussi bien que "grand-mère" sa femme; quant aux rejetons dont la naissance se place dans cette période pendant laquelle leurs pères et mères étaient légalement reproducteurs, il les nommera ses sœurs et frères, de sorte que, comme nous le disions tout à l'heure, ils n'auront pas de relations entre eux.»

Platon,
La République, livre V,
IVe siècle av. J.-C.

Les cercles pédagogiques

La «Cité du Soleil» est un microcosme. Des murailles concentriques, historiées, y expliquent le monde...

A l'intérieur du premier cercle sont dessinées, avec les propositions qui s'y rapportent, toutes les figures mathématiques qui dépassent en nombre celles d'Euclide et d'Archimède. A l'extérieur sont peintes la carte du monde, les planches de toutes les provinces avec leurs us et coutumes, leurs lois et leurs lettres confrontées avec l'alphabet de la ville.

A l'intérieur du deuxième cercle on trouve toutes les pierres précieuses et non précieuses, les minéraux, les métaux réels ou figurés, avec deux vers d'explication pour chacun. A l'extérieur ce sont toutes les sortes de lacs, de mers

En Utopie, les repas sont pris en commun.

et de cours d'eau, de vins, d'huiles, et autres liqueurs accompagnées de leurs vertus, origines et qualités; on trouve là des flacons remplis de diverses liqueurs comptant de cent à trois cents ans d'âge avec lesquelles ils guérissent presque toutes les maladies.

L'intérieur du troisième cercle montre peintes toutes les sortes d'herbes et d'arbres du monde. On en voit aussi dans des vases de terre sur les balcons. On peut y lire où ces plantes furent trouvées, quelles sont leurs vertus, leurs analogies avec les étoiles, les métaux, les membres du corps humain et leur usage spécifique en médecine. A l'extérieur du même cercle figurent tous les poissons des fleuves, des lacs et des mers, leurs caractères, leur genre de vie, la manière dont ils se reproduisent, dont on en peut faire l'élevage, leur usage et les analogies qu'ils présentent avec le monde céleste et terrestre, technique et naturel. Je fus bien étonné d'y trouver le poisson-évêque, le poisson-chaîne, le poisson-clou, le poisson-étoile, tout comme chez nous. [...]

A l'intérieur du quatrième cercle la peinture a représenté les oiseaux, avec leurs caractères distinctifs, leur grandeur, leurs mœurs; on voit même le phénix qui n'est pas, pour les Solariens, un oiseau fabuleux. A l'extérieur, toutes sortes de reptiles, serpents, dragons, vermine, insectes, mouches, taons, etc., avec leurs conditions de vie, l'indication de leur venin et de leurs propriétés. Ils sont bien plus nombreux qu'on ne croit.

Dans le cinquième cercle à l'intérieur, il y a les mammifères terrestres dont le nombre est si grand qu'on en reste stupéfait. Nous n'en connaissons pas la millième partie. L'on sait que leurs corps sont grands, aussi a-t-il fallu recouvrir de leur image les murs du balcon qui regardent vers l'extérieur. Que de sortes de chevaux y voit-on, pour ne rien dire du reste et quelles belles images savamment expliquées!

Dans le sixième cercle, à l'intérieur, apparaissent tous les métiers, leurs inventeurs respectifs et les techniques régionales dont on en use à travers le monde. A l'extérieur, voici les inventeurs au complet des lois, des sciences et des armes. Je vis Moïse, Osiris, Jupiter, Mercure, Mahomet et bien d'autres encore. En un lieu prestigieux, car ils en font grand cas, se trouvait Jésus-Christ avec les douze Apôtres, puis César, Alexandre, Pyrrhus et tous les Romains. [...] Il y a, en outre, des maîtres qui enseignent ces disciplines, et les enfants, en jouant, ont tout appris d'une façon historique, sans peine, avant d'avoir atteint dix ans.

Campanella,
La Cité du Soleil, 1623

Une vie mode d'emploi

Thomas More réduit la journée de travail à six heures, ce qui représente moins de la moitié de la journée de travail des ouvriers et des laboureurs de son époque.

Les Utopiens divisent l'intervalle d'un jour et d'une nuit en vingt-quatre heures égales. Six heures sont employées aux travaux matériels, en voici la distribution :

Trois heures de travail avant midi, puis dîner. Après midi, deux heures de repos, trois heures de travail, puis souper.

Ils comptent une heure où nous comptons midi, se couchent à neuf heures, et en donnent neuf au sommeil.

Le temps compris entre le travail, les repas et le sommeil, chacun est libre de l'employer à sa guise. Loin d'abuser de ces heures de loisir, en s'abandonnant au luxe et à la paresse, ils se reposent en variant leurs occupations et leurs travaux. Ils peuvent le faire avec succès, grâce à cette institution vraiment admirable.

Tous les matins, des cours publics sont ouverts avant le lever du soleil. Les seuls individus spécialement destinés aux lettres sont obligés de suivre ces cours; mais tout le monde a droit d'y assister, les femmes comme les hommes, quelles que soient leurs professions. Le peuple y accourt en foule; et chacun s'attache à la branche d'enseignement qui est le plus en rapport avec son industrie et ses goûts.

Quelques-uns, pendant les heures de liberté, se livrent de préférence à l'exercice de leur état. Ce sont les hommes dont l'esprit n'aime pas s'élever à des spéculations abstraites. Loin de les en empêcher, on les approuve, au contraire, de se rendre ainsi constamment utiles à leurs concitoyens.

Le soir, après souper, les Utopiens passent une heure en divertissements : l'été dans les jardins, l'hiver dans les salles communes où ils prennent leurs repas. Ils font de la musique ou se distraient par la conversation. Ils ne connaissent ni dés, ni cartes, ni aucun de ces jeux de hasard également sots et dangereux. Ils pratiquent cependant deux espèces de jeux qui ont beaucoup de rapport avec nos échecs; le premier est la *bataille arithmétique*, dans laquelle le nombre pille le nombre; l'autre est le *combat des vices et des vertus*. Ce dernier montre avec évidence l'anarchie des vices entre eux, la haine qui les divise, et néanmoins leur parfait accord, quand il s'agit d'attaquer les vertus. Il fait voir encore quels sont les vices opposés à chacune des vertus, comment ceux-ci attaquent celles-là par la violence et à découvert, ou par la ruse et des moyens détournés; comment la vertu repousse les assauts du vice, le terrasse et anéantit ses efforts; comment enfin la victoire se déclare pour l'un ou l'autre parti.

Ici, je m'attends à une objection sérieuse et j'ai hâte de la prévenir.

On me dira peut-être : Six heures de travail par jour ne suffisent pas aux besoins de la consommation publique, et l'Utopie doit être un pays très misérable.

Il s'en faut bien qu'il en soit ainsi. Au contraire, les six heures de travail produisent abondamment toutes les nécessités et commodités de la vie, et en outre un superflu bien supérieur aux besoins de la consommation.

Thomas More, *Utopie*, 1516

Morelly élabore un modèle de société communiste à partir de l'hypothèse d'une abondance de richesses. Les facteurs économiques ont autant de poids que les facteurs moraux.

Mille hommes, ou tel nombre qu'on voudra, de tous Métiers et de toutes Professions, se trouvent habitans d'une

Les Utopiens élèvent des poulets par incubation.

Terre suffisante pour les nourrir. Ils conviennent entre eux que tout sera commun; et pour qu'il n'y ait point de confusion dans cette communauté, et que chacun y puisse contribuer pour sa part au nécessaire, sans dégoût, sans ennui, sans fatigue, ils s'arrangent ainsi :

Tous ensemble cultivent les terres, ramassent, serrent les moissons et les fruits dans un même magasin. Dans l'intervalle de ces opérations, chacun travaille de sa Profession particulière. Il y a un nombre suffisant d'Ouvriers, soit pour façonner et préparer les productions de la terre, soit pour fabriquer tous meubles et ustensiles de différente espèce. Les corps d'Ouvrier, pourvus par le Public, d'outils et de matière comme de subsistance, ne s'embarrassent que de la quantité de ce qu'ils doivent fournir, pour que personne ne manque de rien; et cette quantité est également distribuée entre les membres de ce corps. Les ouvrages de l'art, comme toute autre provision, sont mis en magasin commun, on bien on prépose des gens pour les distribuer à qui en demande.

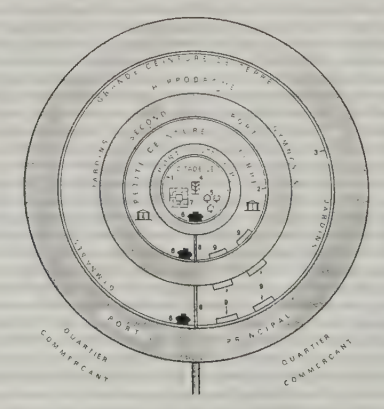
Passons aux conséquences d'une telle police. 1° Il y a une réciprocité de secours qui n'est jamais interrompue. 2° Elle peut être observée dans toutes les Provinces d'un Empire comme dans une seule. 3° Personne n'est surchargé d'ouvrage, et tous les Citoyens sont encouragés. 4° Les Provisions de toute espèce s'accumulent; et il ne faut par la suite, qu'un travail modéré pour entretenir celles qui ne sont pas d'un continuel usage, ou qui sont de durée. 5° Quoique tout soit commun, rien ne se prodigue, parce que personne n'a intérêt de prendre plus que le nécessaire, quand il est assuré de le trouver toujours; car que feroit-il du superflu, où rien n'est vénal? 6° Les Provinces du même Etat s'entre-communiquent ce qu'elles ont de surabondant, non par échange, ni par prêt, ni par vente, mais par des dons simples ou mutuels. 7° Cette Nation peut, sans difficulté, commercer avec des Etrangers chez qui la police seroit toute différente, par un certain nombre de ses Citoyens, auxquels elle fournit les fonds de son commerce et qui rapportent les marchandises à la communauté. Ce qui précède prouve que rien ne pourroit exciter de tels Commissionnaires à devenir infidèles, parce qu'il n'existeroit dans cette République aucun des motifs qui causent ordinairement l'infidélité : de plus, ces Négocians publics, secourus de toute la Patrie, animés du désir de se signaler, pourroient faire les entreprises les plus heureuses. Ajoutons à tout ceci, qu'un tel arrangement couperoit racine à une infinité de vices.

Voilà, dira-t-on, un fort beau système bien imaginé pour être placé dans la fable d'un Poëme : nous voulons même accorder à Pilpaï que tout cela est vrai en spéculation, mais impossible en pratique. Cette objection tombe, si l'on prend garde que le but de ce Philosophe n'est que de faire voir d'où vient cette contrariété entre la vérité de sa spéculation et le faux de sa pratique ordinaire, fondée sur la morale vulgaire.

Morelly, *Naufrage des Isles flottantes, ou Basiliade du célèbre Pilpaï*, 1755

L'architecture, l'art utopien par excellence

Aux commencements de l'utopie était un architecte, Hippodamos de Milet. L'architecture donne à voir les fondements moraux, et l'organisation politique et sociale de la cité utopique : tout se passe comme si, par l'abondance des détails qui le décrivent, l'utopiste pouvait habiter son mirage. Paradoxalement, on bâtit en ou-topos *(«nulle part»). Du projet platonicien au programme de Le Corbusier, l'architecte-utopiste ouvre à la cité idéale les portes du réel.*



Reconstitution du plan de la métropole d'Atlantis, vaincue par l'Athènes idéale.

L'Athènes idéale est sans remparts

La place publique occupe le centre de la cité platonicienne. Le cercle inscrit son unité dans l'ordre architectural, réaffirmée par la défense de son périmètre, confiée, plutôt qu'à des murailles, à la vigilance et au courage de ses habitants.

«Eh bien, il faudra donc aménager des temples tout alentour de la place publique, de même que la ville entière devra se bâtir en cercle contre les parties élevées de son territoire, en vue d'assurer à celles-ci sécurité et propreté. Contiguës à ces lieux [*où s'élèvent les temples sur l'acropole*], seront édifiées les résidences des magistrats, ainsi que des tribunaux dans lesquels, vu l'exceptionnelle sainteté de ces lieux, seront reçus et rendus les jugements, parce que, d'une part, la piété y est intéressée et que, d'autre part, là sont les demeures des Divinités qui sont l'objet d'une semblable piété. Sur ces emplacements s'élèveront aussi des tribunaux, dans lesquels seront jugées les affaires de meurtre et tous les crimes qui sont passibles de la peine de mort.

Si nous passons maintenant à la question des remparts, là-dessus, quant à moi, je me rangerais, Mégille, à la conception spartiate, de les laisser dormir en terre et de ne pas les en faire lever! Voici pour quels motifs. On a raison, pour commencer, de répéter avec éloge le mot du poète : plutôt que des amas de pierre, c'est l'airain et le fer, aux mains des guerriers, qui sont les remparts d'une cité. En second lieu, ajoutons que, dans notre cas, ce serait l'objet d'une immense et légitime risée : d'une part, nous enverrions chaque année les jeunes

gens dans le pays, tantôt pour élever des contreforts, tantôt pour creuser des tranchées, tantôt pour construire des bastions destinés à arrêter les ennemis et ainsi ne pas les laisser franchir les frontières du pays, et, d'autre part, nous ceindrions la ville d'une muraille! D'abord, cela n'est nullement avantageux pour la santé des citadins; en outre, cela amollit d'ordinaire l'âme de la population, et l'incite, plutôt que de repousser l'ennemi, à venir se réfugier à l'abri de cette muraille; cela l'incite, plutôt que de monter dans le pays, de nuit comme de jour, des gardes constantes et ainsi d'assurer sa sauvegarde, à s'imaginer qu'une fois barricadée derrière ses tours et ses murailles, et bien endormie, elle possédera de la sorte de vrais moyens de salut : comme si elle était née pour ne pas se donner de peine, dans la méconnaissance où elle est de cette vérité que c'est à prendre de la peine que l'on gagne la facilité de se reposer! tandis que, j'imagine, la facilité d'une honteuse insouciance est au rebours la source naturelle de peines à endurer! Si toutefois, pour une raison quelconque, il est vraiment besoin pour les hommes d'avoir des remparts, alors il faut, quand on construira les maisons des particuliers, en jeter de telle sorte les fondements que toute la ville forme un unique rempart grâce à l'uniformité, à la similitude des habitations, qui auront toutes une solide clôture face aux voies d'accès : outre qu'il n'y aurait rien de déplaisant pour l'œil à ce que l'aspect extérieur d'une unique maison fût celui de la ville entière, celle-ci y trouverait un avantage de sécurité, supérieur, en tout et pour tout, à celui de toute autre disposition par rapport aux commodités de la surveillance. »

Platon, *Les Lois*, IVe siècle av. J.-C.

Ceinte de murailles, la cité du bonheur

En l'île de nulle part, la capitale, Amaurote, est baignée par un fleuve sans eau. A l'inverse de Platon, More enferme sa chimère en un rempart.

Amaurote se déroule en pente douce sur le versant d'une colline. Sa forme est presque un carré. Sa largeur commence un peu au-dessous du sommet de la colline, se prolonge deux mille pas environ sur les bords du fleuve Anydre et augmente à mesure que l'on côtoie ce fleuve.

[...] A la marée montante, l'Océan remplit de ses flots le lit de l'Anydre sur une longueur de trente miles, et le refoule vers sa source. Alors, le flot salé communique son amertume au fleuve; mais celui-ci se purifie peu à peu, apporte à la ville une eau douce et potable, et la ramène sans altération jusque près de son embouchure, quand la marée descend. Les deux rives de l'Anydre sont mises en rapport au moyen d'un pont de pierre, construit en arcades merveilleusement voûtées. Ce pont se trouve à l'extrémité de la ville la plus éloignée de la mer, afin que les navires puissent aborder à tous les points de la rade.

Une autre rivière, petite, il est vrai, mais belle et tranquille, coule aussi dans l'enceinte d'Amaurote. [...]

Les Amaurotains en ont entouré la source de fortifications qui la joignent aux faubourgs. Ainsi, en cas de siège, l'ennemi ne pourrait ni empoisonner la rivière, ni en arrêter ou détourner le cours. Du point le plus élevé, se ramifient en tous sens des tuyaux de briques, qui conduisent l'eau dans les bas quartiers de la ville. Là où ce moyen est impraticable, de vastes citernes

recueillent les eaux pluviales, pour les divers usages des habitants.

Une ceinture de murailles hautes et larges enferme la ville, et, à des distances très rapprochées, s'élèvent des tours et des forts. Les remparts, sur trois côtés, sont entourés de fossés toujours à sec, mais larges et profonds, embarrassés de haies et de buissons. Le quatrième côté a pour fossé le fleuve lui-même.

[...] Derrière et entre les maisons se trouvent de vastes jardins. Chaque maison a une porte sur la rue et une porte sur le jardin. Ces deux portes s'ouvrent aisément d'un léger coup de main, et laissent entrer le premier venu.

Thomas More,
Utopie, 1516

Les «réductions» jésuites au Paraguay

Les «réductions», construites à partir du XVIIe siècle, consacrent par leur architecture le pouvoir des pères jésuites et séparent le domaine de Dieu – l'église – du reste de la communauté.

Le collège des jésuites est accolé à l'église, à l'est ou à l'ouest. Il a deux cours intérieures, l'une carrée, de cinquante à soixante mètres de côté, la seconde plus spacieuse. Les bâtiments les plus proches de l'église sont occupés en partie par les appartements des pères, le reste est affecté aux magasins, à l'armurerie, aux écoles et – autour du second patio – aux ateliers communaux. Le cimetière est de l'autre côté du temple; un peu plus loin se trouve la maison des recluses.

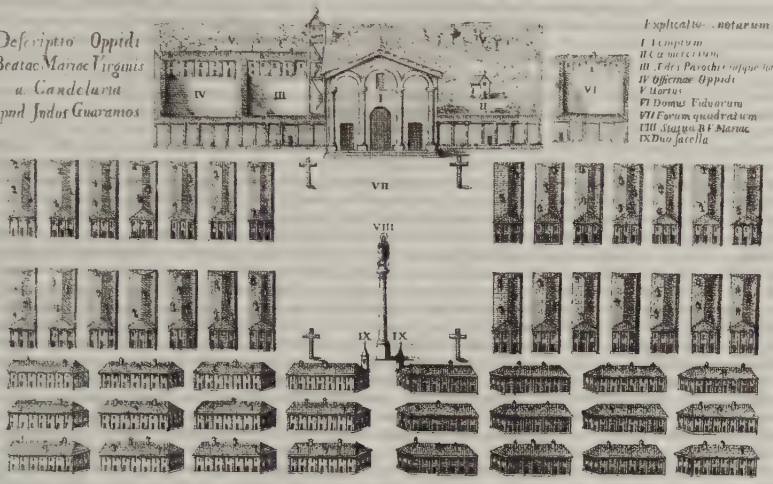
[...] La place publique est un grand quadrilatère d'environ mille six cents mètres carrés. Au centre est dressée une statue du patron de la bourgade, des croix sont en général érigées aux quatre coins. Trois côtés sont occupés par les maisons des Indiens, et cette disposition permet à tous les habitants d'accéder rapidement à l'église. Le plan est en damier, ce qui est non seulement conforme à la législation coloniale, mais aussi très utile : les rues tirées au cordeau facilitent la surveillance par les missionnaires; leur largeur (une quinzaine de mètres), ainsi que le groupement des maisons par blocs de six ou sept, limitent les dangers d'incendie, très fréquents au Paraguay et rendus plus dangereux encore par des vents très violents. Cependant, sans compter que la loi y est observée plus rigoureusement, le plan des réductions présente une différence essentielle avec celui des établissements espagnols. La place publique divise en effet la bourgade missionnaire en deux parties bien distinctes : d'un côté c'est le domaine de Dieu et des jésuites, ce qu'ils possèdent ou administrent directement; de l'autre les habitations des Indiens. D'une part l'autorité, de l'autre les sujets. Les jésuites ne sont pas, ne veulent pas être «au centre» du village.

Maxime Haubert,
La Vie quotidienne des Indiens et des Jésuites du Paraguay au temps des missions,
Hachette, 1967

Le phalanstère

Disciple de Fourier, Victor Considérant souligne la séparation entre habitation et travail.

Contemplons le panorama qui se développe sous nos yeux. Un splendide palais s'élève du sein des jardins, des parterres et des pelouses ombragées, comme une île marmoréenne baignant dans un océan de verdure. C'est le séjour royal d'une population régénérée.



Plan des églises des «réductions» jésuites au Paraguay.

Devant le Palais s'étend un vaste carrousel. C'est la cour d'honneur, le champ de rassemblement des légions industrielles, le point de départ et d'arrivée des cohortes actives, la place des parades, des grandes hymnes collectives, des revues et des manœuvres. La route magistrale qui sillonne au loin la campagne de ses quadruples rangées d'arbres somptueux, bordée de massifs d'arbustes et de fleurs, arrive, en longeant les deux ailes avancées du Phalanstère, sur la cour d'honneur, qu'elle sépare des bâtiments industriels et des constructions rurales, développées du côté des grandes cultures.

D'un côté, le palais de la population; au centre le chef-lieu du mouvement, la grande place des manœuvres; de l'autre côté la ville industrielle, les abris des récoltes, les toits protecteurs des machines et des animaux, qui secondent l'homme dans la conquête de la terre.

Au premier rang de la ville industrielle, une ligne de fabriques, de grands ateliers, de magasins, de greniers de réserve, dresse ses murs en face du Phalanstère.

Victor Considérant,
Description du phalanstère, 1846;
rééd. Slatkine, 1980

Plan pour une ville de trois millions d'habitants

A l'heure de la modernité, Le Corbusier analyse les difficultés réelles de l'urbanisme des grandes métropoles et élabore un programme pour y remédier.

Il est utile de se rendre compte des différentes qualités d'habitants d'une grande ville. Siège du pouvoir [...], la ville aspire toutes les ambitions, se pare dans un mirage éblouissant de toutes les féeries; des foules s'y précipitent. Ceux du pouvoir, les conducteurs, siègent au centre de la ville. Puis leurs auxiliaires, jusqu'aux plus modestes, dont la présence est nécessaire à heure fixe au

centre de la ville, mais dont la destinée limitée tend simplement à l'organisation familiale. La famille se loge mal en grande ville. Les cités-jardins répondent mieux à sa fonction. Enfin l'industrie avec ses usines qui, pour de multiples raisons, se grouperont en grand nombre autour des grands centres; avec les usines, la multitude des ouvriers dont l'équilibre social se réalisera facilement au cœur des cités-jardins.

Classons trois sortes de population : les citadins à demeure; les travailleurs dont la vie se déroule moitié dans le centre et moitié dans les cités-jardins; les masses ouvrières partageant leur journée aux usines des banlieues et dans les cités-jardins.

Cette classification est, à vrai dire, un problème d'urbanisme. L'objective dans la pratique, c'est commencer l'apurement des grandes villes. Car celles-ci sont, aujourd'hui, par suite de leur croissance précipitée, dans le plus effroyable chaos. Ce programme d'urbanisme pourrait, par exemple, se préciser ainsi, pour une ville de trois millions d'habitants : au centre et pour le travail du jour seulement : 500 000 à 800 000 personnes; à la nuit, le centre se vide. La zone d'habitation citadine en absorbe une part, les cités-jardins, le reste. Admettons donc un million d'habitants citadins (en ceinture du centre) et deux millions dans les cités-jardins.

Cette mise au net, juste dans le principe, incertaine dans les chiffres, invite à des mesures d'ordre, fixe les lignes capitales de l'urbanisme moderne, détermine la proportion de la cité (City centre), des quartiers urbains, pose le problème des communications et des transports, fixe les bases de l'hygiène urbaine, détermine le mode de lotissement, le tracé des rues, la configuration de celles-ci, fixe les densités et, par conséquent, le système de construction du centre, des quartiers urbains et des cités-jardins.

Le centre de la ville est donc voué aux affaires. La densité doit en être dix fois plus forte qu'elle n'est actuellement, soit 3 000 habitants par hectare au lieu de 360 (moyenne de Paris intra-muros). Les artères doivent être de 100 mètres au lieu de 7, 9, 11 ou 15 mètres que nous ont légués les siècles antérieurs. La surface bâtie pourrait être de 5 %, les surfaces plantées de 95 %. Le centre des grandes villes doit donc être construit de gratte-ciel largement espacés. Le gratte-ciel, puissant organe de décongestion, est fâcheusement réalisé à New York; il y apporte le désordre et l'encombrement. Il ne doit pas être en tours aiguës (façon de Campanile à Venise), mais *sous forme d'immenses édifices dressés sur 60 étages*, ne comportant point de cour et trouvant, par exemple, dans un plan cruciforme, la suppression des cours et le développement considérable des façades en pleine lumière ainsi qu'une stabilité maximale. Introduit dans l'urbanisme moderne, le gratte-ciel procure les grands espaces libres. Distants de 400 mètres d'axe en axe, larges de 200 mètres avec 200 mètres libres entre leurs points extrêmes, ils pourraient

abriter chacun de 40 000 à 60 000 employés (avec une superficie moyenne de 10 mètres carrés par employé). Ils sont en réalité, un arrondissement ou un quartier de ville couvrant quelques milliers de mètres carrés, au lieu de 160 000 mètres de constructions basses étalées.

Les métros ont précisément leur station sous chacun des gratte-ciel; les rues axiales peuvent varier de 50 à 120 mètres de large et être munies d'autodromes, passerelles de 40 mètres de large, surélevées de 6 à 8 mètres et canalisant sans croisement la circulation des autos rapides.

Les surfaces plantées couvrent alors les 95 % du centre des grandes villes.

Le centre de la ville se trouverait donc définitivement expurgé de la vie de famille. Il semble bien en l'état actuel de la question, que les gratte-ciel ne peuvent l'abriter; leur organisation intérieure représente un système formidable de circulation et d'organisation dont les frais ne peuvent être supportés que par des affaires; l'exploitation des moyens de circulation, véritables gares en hauteur, ne saurait convenir à la vie de famille.

Les quartiers urbains d'habitation pourraient procéder des mêmes transformations rationnelles. Les rues à 400 mètres d'axe en axe les parcourraient, recoupées par une rue médiane formant des divisions de 200 x 400 mètres. Contrairement aux usages les plus séculaires, les immeubles ne se grouperaient pas en massifs rectangulaires surplombant lès rues, avec subdivisions intérieures en nombreuses cours. Un lotissement à redent de maisons à 12 étages supprimant totalement les cours, espacerait les maisons de 200 à 400 ou 600 mètres sur des parcs plus grands que les Tuileries. Ici encore la ville deviendrait un parc immense : 85 % de surface bâtie, densité 390 habitants par hectare (moyenne de Paris 360). Grandes rues axiales de 50 mètres ne se recoupant que tous les 400 mètres (la solution de la circulation automobile exige la suppression des deux tiers des rues actuelles); parcs de sports et d'agrément attenant aux habitations; suppression des cours, transformation radicale ici encore de l'aspect de la ville, apport architectural de première importance.

Etudiée au crible de la raison, l'urbanisation d'une grande ville fournit des solutions aussi pratiques que hautement architecturales. Elles naissent de l'analyse purement théorique du problème; elles bouleversent nos habitudes. Mais depuis quelques années, la vie des grandes villes n'est-elle pas devenue si intenable qu'il semble opportun de préconiser des remèdes? L'homme pense théoriquement, il acquiert des certitudes théoriques. Par la théorie, il se donne une ligne de conduite, il fixe des principes fondamentaux. Muni d'une ligne de conduite, fort de ses principes fondamentaux, il envisage les cas d'espèces de la vie pratique.

Le Corbusier, «Le Centre des grandes villes» in *Où en est l'urbanisme en France et à l'étranger*, Eyrolles, 1923

Projet de ville de trois millions d'habitants.

Fourier, l'apôtre des passions

«Charles Fourier est un homme à multiples facettes : critique de la société, il prêche "l'écart absolu" par rapport aux institutions, aux idées établies [...]; psychologue, il célèbre les sources de bonheur que sont pour lui les passions [...]; prophète de la société, il planifie tout [...], il tient à définir très précisément ce qu'il entend par société idéale; visionnaire enfin, il prévoit un âge où pousseront les oranges à Varsovie et où de l'eau de mer on fera de la limonade : même à l'époque de Napoléon, une telle foi en la capacité des hommes à modeler leur monde paraît remarquable.»

Jonathan Beecher,
Fourier, le visionnaire et son monde, Fayard, 1993

De la Gastrosophie ou sagesse des Séries gastronomiques

Nos soi-disant gastronomes, tant écrivains que praticiens, ne sont point du tout à la hauteur du sujet; ils le ravalent en le traitant sur le ton plaisant. Il est vrai qu'en civilisation la gastronomie ne peut jouer qu'un rôle très subalterne, et plus voisin de la débauche que de la sagesse; mais en harmonie elle sera révérée comme ressort principal d'équilibre des passions.

Le sens du goût est un char à 4 roues, qui sont :
1) la Gastronomie,
2) la Cuisine,
3) la Conserve,
4) la Culture.

La combinaison de ces quatre fonctions, exercées en Séries passionnées, engendre la gastrosophie ou sagesse hygiénique, hygiène graduée, appliquée aux échelles de tempéraments qui ne sont pas connues de la médecine civilisée.

Conformément à sa propriété de *monde à rebours*, la civilisation marche à contresens dans cette carrière; elle veut commencer par où il faudrait finir. Tout père approuverait fort que son fils et sa fille excellassent dans les 3e et 4e branches, *culture* et *conserve*; on veut même que les jeunes filles s'exercent à la 2e branche qui est la *cuisine :* ainsi on admet les 3 branches de science qui ne peuvent pas créer l'Attraction industrielle, et on proscrit la 1re branche, la *gastronomie*, d'où naîtrait la passion pour les 3 autres. Cette gaucherie est encore une des prouesses de la morale tendant à nous rendre ennemis de nos sens, et amis du commerce qui ne travaille qu'à provoquer les abus du plaisir sensuel.

D'autre part, des écrivains scandaleux

donnent des leçons de gourmandise à nos Lucullus, qui ont bien assez des lumières de leurs cuisiniers, sans que la poésie et la rhétorique viennent leur prêter appui. Cette prostitution littéraire compromet la gastronomie, comme les billevesées de la secte Owen compromettent l'association.

La gastronomie ne deviendra science honorable, que lorsqu'elle saura pourvoir aux besoins de tous; or il est de fait que la multitude, loin de faire des progrès vers la bonne chère, est de plus en plus mal nourrie. Elle est privée même des comestibles salubres et nécessaires; on voit dans Paris 3 000 à 4 000 gastrolâtres se goberger au mieux; mais on voit à côté d'eux 300 000 à 400 000 plébéiens qui n'ont pas même de la soupe naturelle : on leur fait maintenant un simulacre de bouillon avec des ingrédients qui sentent le lard rance, la chandelle et l'eau croupie. L'esprit de commerce va croissant, et ses fourberies accablent de plus en plus les classes inférieures.

La gastronomie ne sera louable qu'à deux conditions : 1° lorsqu'elle sera appliquée *directement* aux fonctions productives, *engrenée*, *mariée* avec le travail de culture et préparation, entraînant le gastronome à cultiver et cuisiner; 2° lorsqu'elle coopérera au bien-être de la multitude ouvrière, et qu'elle fera participer le peuple à ces raffinements de bonne chère que la civilisation réserve aux oisifs.

Pour atteindre ce but, il faut engrener les fonctions du goût, les rallier toutes à la plus attrayante des quatre qui est la gourmandise. On est assuré que celle-là ne sera pas abandonnée, qu'elle sera toujours attrayante; il faut donc la choisir pour base de l'édifice, si l'on veut qu'il soit régulier et durable.

Nos philosophes posent en principes que *tout est lié dans le système de la nature*, mais rien n'est lié passionnément dans notre système industriel : l'industrie doit former ses liens par les Séries gastronomiques; elles conduisent, par passion, des débats de la table aux fonctions de cuisine et de conserve, puis aux cultures, enfin à la formation des échelles de tempérament et des préparations culinaires adaptées au régime sanitaire de chaque échelle. On s'efforcera donc en harmonie d'enrôler de bonne heure chaque individu aux 4 fonctions précitées, afin qu'il ne se borne pas au rôle ignoble de *gastrolâtre*, déshonneur de nos Apicius dont tout le savoir se réduit à jouer des mâchoires, sans aptitude à agir dans les 3 autres fonctions du goût.

[...] Une fâcheuse lacune en ce genre est de n'avoir pas su lier la médecine avec le plaisir, et surtout avec celui du goût. Chaque année voit éclore de nombreux systèmes en médecine, dont pas un, excepté celui de la médecine du cœur, n'a cherché à sortir de l'ornière. Une carrière bien neuve, mais peu fructueuse pour la faculté, serait la *médecine du goût*, la théorie des antidotes agréables à administrer dans chaque maladie. On a vu des cures opérées par des confitures, des raisins, des pommes reinettes, de bons vins; j'ai vu une fièvre coupée et dissipée par un petit verre de vieille eau-de-vie. Le peuple a contre le rhume un remède agréable, une bouteille de vin vieux, chaud et sucré, et le sommeil à la suite. Cette médecine sera une branche de la science dite gastrosophie hygiénique, méthode préservative et curative à la fois; car elle préviendra tous les excès de table, par l'affluence, la variété de bons comestibles, par la rapide succession de plaisirs faisant diversion à celui de la table.

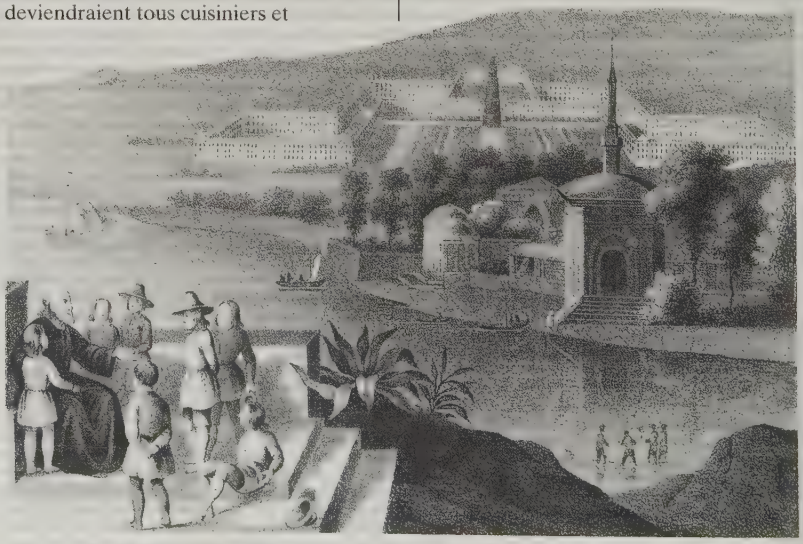
C'est pour nous amener dès le bas âge à ce régime, que la nature donne aux enfants la gloutonnerie pour passion dominante. Ils sont, dit-on, de petits gourmands, rien n'est plus faux; ils ne sont pas gourmands mais seulement *gloutons, goinfres, goulus*. Ils mangent avec avidité des fruits verts et autres vilenies; s'ils étaient gourmands, connaisseurs, ils renverraient ces aliments grossiers aux pourceaux. Leur gloutonnerie est un germe qu'il faut amener à la gourmandise, à la gastronomie raisonnée et appliquée aux 3 autres fonctions du goût.

On observe partout que la classe la plus réservée à table, est celle des cuisiniers; ils sont juges sévères, dissertant bien sur les mets, sans en faire aucun excès; ils sont proportionnément la plus sobre des classes qui ont la bonne chère à discrétion. Le meilleur préservatif des abus de la table serait donc, pour les enfants comme pour les pères, un ordre de choses où ils deviendraient tous cuisiniers et gourmands raffinés, alliant la gastronomie avec les 3 fonctions de cuisine, conserve, culture, et avec l'hygiène graduée selon les échelles de tempérament.

Et comme cette méthode gastrosophique est celle qui rencontrera le plus d'opposants parmi une société d'actionnaires; comme on verra les uns, par préjugé de morale, et les autres par économie mal entendue, opiner contre la provocation ou tolérance de gourmandise, je dois les prévenir fortement contre cette erreur qui est l'écueil le plus à craindre en épreuve sociétaire.

Charles Fourier,
«De la gastrosophie»,
in *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire ou invention du procédé d'industrie attrayante et naturelle distribuée en séries passionnées*, 1829

Le phalanstère selon Fourier vu du ciel.



La théorie des passions

Dieu offre aux hommes, pour jouer leurs destinées, le clavier des passions. Comme il y a douze notes musicales, il y a douze passions plus une pivot ou apogée analogue à la treizième note de la gamme. Fourier distingue donc :
– Cinq passions sensitives correspondant aux cinq sens et qui tendent à l'*exercice plein et direct de chaque sens*.
– Quatre passions affectives tendant à former les quatre groupes d'amitié, d'amour, d'ambition et de famillisme.
– Trois passions distributives tout à fait méconnues, dit Fourier, et qui n'ont que le titre de vices, quoique infiniment précieuses; ce sont, la cabaliste, la papillonne, ou alternante, et la composite.

La cabaliste, ou esprit de parti, est une fougue spéculative qui mêle toujours les calculs à la passion. C'est la passion de l'intrigue particulièrement ardente chez les ambitieux, les commerçants, les courtisans, le monde galant.

La composite, ou fougue aveugle, est l'opposé de la précédente. C'est un enthousiasme qui exclut la raison, entraînement des sens et de l'âme. Son domaine est spécialement l'amour. Elle s'exerce de même dans les autres passions, mais avec moins d'intensité.

L'alternante, ou papillonne, est le besoin de variétés périodiques, situations contrastées, changements de scènes, incidents piquants, nouveautés propres à créer l'illusion, à stimuler à la fois les sens et l'âme. C'est elle qui tient, en mécanique sociale, le plus haut rang parmi les douze. Elle est agent de transition universelle, elle est principe de liberté, comme la cabaliste de richesse et la composite de justice.

Enfin, la treizième passion est l'*unitéisme* ou passion de l'unité. Elle est le but commun et *la souche* de toutes les autres passions, bien qu'elle n'ait aucun essor dans l'ordre civilisé où l'on ne remarque que sa contre-réalité, l'égoïsme.

Or ces passions ne sont pas des instincts, selon Fourier, sinon les hommes auraient d'emblée trouvé leurs fins, il n'y aurait pas eu d'évolution des sociétés ni d'harmonie possible.

Les facultés des animaux étant invariables, bornées et peu nombreuses, ils peuvent s'organiser dès la première génération. Mais l'homme a des facultés innombrables, illimitées, et ne se développant que de siècle en siècle; pendant leur accroissement progressif, ils ont la propriété de former divers mécanismes sociaux, tandis que l'animal n'en forme jamais qu'un dans tous les temps et lieux.

Cependant les passions humaines, pour infiniment nombreuses et complexes qu'elles soient, sont immuables, naturelles, tandis que les principes de la raison, les cultures diffèrent partout. Comment nos facultés peuvent-elles être à la fois progressives, illimitées et immuables? C'est que les passions dont nous parle Fourier ne sont pas des contenus réels de la conscience, des états affectifs – joie, tristesse, admiration – mais des mouvements orientés, des intentions affectives : *les passions sensitives tendant à… les affectives tendant à…*, écrit-il. Les connaître, ce n'est donc pas décrire un donné, mais se mettre dans leur sens, découvrir à la fois leur direction et leur signification.

C'est pourquoi Fourier ne compte pas, au nombre des passions essentielles, la haine; non qu'il ignore les antipathies, les discordes, les conflits, mais il en fait des ressorts d'harmonie. La haine, en effet, n'est que passion dérivée, forme malheureuse de l'ambition ou de l'amour.

La passion vraie de l'homme, son ressort profond, est de *se joindre de volonté*; la haine naît d'un obstacle; par

"M. Victor Considérant ayant la chance de se voir tout à coup gratifié d'une organisation phalanstérienne avant les temps prédits par Fourier."

cela même, en un monde vrai, elle ne peut être dominante mais au contraire compensée, dépassée.

Fourier ne décrit donc pas seulement les passions observables car la haine en est une, mais les passions fondamentales que l'on peut resserrer ou distendre à volonté. En effet, en un premier moment, il réunit les douze passions sous trois chefs plus généraux :

1. le *luxisme ou désir de luxe* qui englobe les cinq passions sensitives : c'est le désir d'essor et de richesse pour les cinq sens;
2. *le groupisme ou désir des groupes, Rameau qui fournit les quatre passions affectives :* désir de liberté absolue pour les quatre groupes : d'ambition, d'amour, d'amitié et de famillisme;
3. *le sériisme* ou désir d'affiliation aux séries qui réunit les trois passions distributives ou secret du bonheur.

Enfin, les douze ou les trois peuvent être ramenés au foyer ou tige passionnelle : l'unitéisme, passion qui est le résultat de l'essor combiné de toutes les autres passions. La recherche de l'unité de sens ne lui fait cependant jamais oublier le multiple. Mais l'un signifié se déroule au contraire aisément jusqu'à l'être concret, précisément parce que cet être est encore tout intentionnel.

L'arbre sorti de l'unitéisme, passion inconnue parmi nous et qui est la contre-marche de l'égoïsme, donne en première puissance : trois (luxisme, groupisme, sériisme); *en deuxième : douze* (les douze

passions définies); *en troisième : trente-deux; en quatrième : cent trente-quatre; en cinquième : quatre cent quatre, plus le pivot qui n'est jamais compté en mouvement;* et : *Les caractères et tempéraments se classent dans le même ordre à quelques variations près.*

Fourier arrête ce déploiement à l'ensemble qui donne la phalange d'harmonie ou destinée domestique. Il distingue huit cent dix caractères, chacun représentant un mélange particulier des douze passions essentielles, et si nous voulons voir plus précisément comment Fourier entend ces douze passions dont les proportions diverses constituent notre manière originale d'être homme, nous découvrons de curieuses anticipations.

Simone Debout,
«La Théorie des quatre mouvements ou le dessein d'un grand œuvre»,
in Charles Fourier, *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales,*
Société Nouvelle des éditions Pauvert, 1967

La party

Roland Barthes, critique structuraliste, rapproche Sade et Fourier : chez tous deux, le jeu érotique constitue un acte social.

Qu'est-ce qu'une party? 1) un *partage*, qui isole un groupe loin des autres, 2) une *partouze*, qui en lie érotiquement les participants, 3) une *partie*, le moment réglé d'un jeu, d'un divertissement collectif. Chez Sade, chez Fourier, la party, qui est la plus haute forme du bonheur sociétaire ou sadien, possède ce triple caractère : c'est une cérémonie mondaine, une pratique érotique, un acte social.

La vie fouriériste est une immense party. Dès 3 heures et demie du matin, au solstice d'été (on a besoin de peu de sommeil en Harmonie), l'homme sociétaire est en état de mondanité : engagé dans une succession de «rôles» (chacun étant l'affirmation nue d'une passion) et soumis aux règles de combinaison (d'engrenage) de ces rôles : ceci est très exactement la définition de la mondanité, qui fonctionne comme une langue : l'homme mondain est quelqu'un qui passe son temps à *citer* (et à *tisser* ce qu'il cite). Les citations auxquelles recourt Fourier pour décrire béatement la vie mondaine de l'homme sociétaire proviennent paradoxalement (paragrammatiquement) des lexiques répressifs du régime civilisé : l'Eglise, l'Etat, l'Armée, la Bourse, les Salons, la colonie pénitentiaire, le scoutisme fournissent à la party fouriériste ses images les plus suaves.

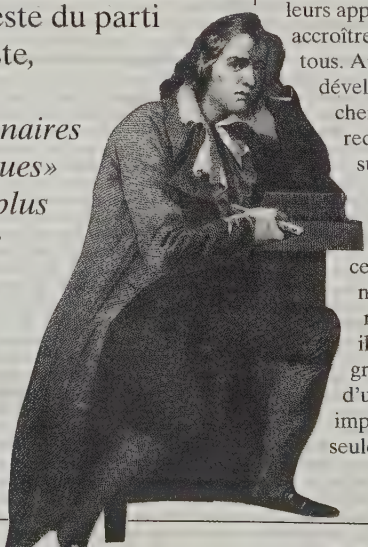
Toute mondanité est dissociatrice : il s'agit de s'enfermer pour exclure et pour tracer le champ à l'intérieur duquel les règles du jeu peuvent fonctionner. La party fouriériste connaît deux clôtures, traditionnelles, celle du temps et celle du lieu.

La topographie du phalanstère trace un lieu original, qui est en gros celui des palais, monastères, manoirs et grands «ensembles», où se confondent une organisation de l'édifice et une organisation du territoire, en sorte que (vue toute moderne) l'architecture et l'urbanisme se défassent l'un l'autre au profit d'une science générale du lieu humain, dont le caractère premier n'est plus la protection, mais la circulation : le phalanstère est une réclusion à l'intérieur de laquelle on circule (il existe cependant des sorties hors du phalanstère : ce sont les grands voyages de hordes, les «party» ambulantes).

Roland Barthes,
Sade, Fourier, Loyola,
Le Seuil, 1971

De l'utopie à la Révolution

«Le bonheur est une idée neuve en Europe» (Saint-Just). Avec la Révolution française, l'utopie semble rejoindre l'Histoire. Chez Babeuf, le premier des «socialistes utopiques», il est déjà plus question d'agir que de rêver. La révolution industrielle exacerbera les tensions sociales et l'espoir se fera jour de changements dont Owen, en Angleterre, est un des promoteurs. 1848 : Marx et Engels publient Le Manifeste du parti communiste, *c'est en révolutionnaires «scientifiques» qui n'ont plus rien à voir avec les lointaines utopies.*



Gracchus Babeuf.

Le «communisme primitif» de Babeuf

Jean-Noël Babeuf adopte le prénom de Gracchus en hommage aux frères Gracques, chefs du parti plébéien à Rome, au IIe siècle av. J.-C.

Ceux qui attentent à la justice et à l'humanité en se gorgeant des produits des abus, ces lions toujours repus et néanmoins toujours avides qui pour digérer à loisir et dormir en pleine sécurité sur l'immense part qu'ils se sont faite essayeront de persuader à la foule des affamés qu'elle se protège elle-même, lorsqu'à leur appel elle se dévoue pour défendre l'inviolabilité de leur absorbant superflu. Ces parasites meurtriers ne se feront faute de crier que nous prétendons ramener la société à l'état de barbarie; ils nous peindront comme des vandales, ennemis des sciences, des arts et de l'industrie. Ni les arts ni les sciences ni l'industrie ne péricliteraient, loin de là. Ils recevraient une impulsion dans le sens de l'utilité générale, ils se transformeraient dans leurs applications, de manière à accroître la somme des jouissances de tous. Arts, science, industrie se développeraient et s'épureraient en cherchant des voies nouvelles; ils recevraient une empreinte sublime conforme aux grands sentiments qu'une immense association d'heureux ferait nécessairement naître. Ils cesseraient d'êtres esclaves et, n'étant plus condamnés à se rapetisser au gré des mécènes, ils s'élèveraient aux conceptions grandioses, les seules dignes d'une civilisation réelle, celle qui implique le bonheur commun, les seules qui la caractérisent.

Lettre à Germain, 10 thermidor an III, 28 juillet 1795

THE CRISIS,

OR THE CHANGE FROM ERROR AND MISERY, TO TRUTH AND HAPPINESS

1832.

IF WE CANNOT YET RECONCILE ALL OPINIONS,

LET US ENDEAVOUR TO UNITE ALL HEARTS.

IT IS OF ALL TRUTHS THE MOST IMPORTANT, THAT THE CHARACTER OF MAN IS FORMED FOR—NOT BY HIMSELF.

Robert Owen contre les religions

Dans une taverne de Londres, le 21 août 1817, Owen dénonce publiquement la fausseté de toutes les religions.

En ce jour, à cette heure, en cet instant, ces liens se briseront pour ne plus jamais se reformer tant que durera le monde. Quelles seront pour moi-même les conséquences de cet acte audacieux? Cela m'importe aussi peu que de savoir s'il pleuvra ou s'il fera beau demain. Quelles que soient les conséquences, j'accomplirai mon devoir envers vous et envers le monde; et, même si ce doit être le dernier acte de ma vie, je serai satisfait et saurai que j'ai vécu pour quelque chose d'important.

Eh bien! mes amis, je vous le dis : jusqu'ici vous avez été privés de la connaissance même de ce qu'est vraiment le bonheur, et pour une seule raison : à cause des erreurs, des erreurs grossières, qui ont été associées aux notions fondamentales de toutes les religions que l'on a jusqu'à ce jour enseignées aux hommes. Et l'on a par la suite fait de l'homme l'être le plus inconséquent et le plus misérable qui existe. Les erreurs de ces systèmes ont fait de lui un animal faible et imbécile, un bigot furieux et un fanatique ou encore un misérable hypocrite; si ces caractères étaient maintenus, non seulement dans les villages que nous nous proposons de créer, mais *dans le paradis même, il n'y aurait plus de paradis!*

Dans toutes les religions qui ont été jusqu'à présent imposées à l'esprit des hommes, des principes graves, dangereux et déplorables de désunion, de division et de séparation se sont rapidement mêlés à toutes leurs notions fondamentales; de là proviennent toutes les conséquences désastreuses que nous ont infligées les haines religieuses, tout au long de l'histoire, avec une implacable rigueur, un zèle insensé et furieux!

C'est pourquoi, mes amis, si, dans les villages que nous préconisons et où

doivent régner l'unité et une coopération mutuelle illimitée, vous transportiez avec vous la moindre trace d'*intolérance religieuse* ou des sentiments sectaires de *division* et de *séparation*, seuls des fous viendraient y rechercher l'harmonie et le bonheur; autant aller *ailleurs*, tant que subsisteront ces erreurs insensées!

Je ne veux pas vous demander l'impossible; je sais ce dont vous êtes *capables* et je sais aussi ce dont vous êtes *incapables*. Examinez à nouveau les raisons pour lesquelles chaque être vivant a le droit absolu de jouir sans aucune restriction de la liberté de conscience. Je ne partage pas votre religion, ni aucune autre religion qui ait été jusqu'à présent enseignée ici bas. Elles m'apparaissent toutes entachées de beaucoup, oui, de beaucoup d'erreurs!

R. Owen, *Morceaux choisis*,
Editions sociales, 1953

Marx : le «socialisme scientifique»

«Les philosophes n'ont fait qu'interpréter diversement le monde, ce qui importe, c'est de le transformer.» (Karl Marx)

Voici donc les faits : des individus déterminés qui ont une activité productive selon un mode déterminé entrent dans des rapports sociaux et politiques déterminés. Il faut que, dans chaque cas particulier, l'observation empirique montre dans les faits, et sans aucune spéculation ni mystification, le lien entre la structure sociale et politique et la production. La structure sociale et l'Etat résultent constamment du processus vital d'individus déterminés; mais de ces individus non point tels qu'ils peuvent s'apparaître dans leur propre représentation ou apparaître dans celle d'autrui, mais tels qu'ils sont *en réalité*, c'est-à-dire, tels qu'ils œuvrent et produisent matériellement; donc tels qu'ils agissent dans des limites, des présuppositions et des conditions matérielles déterminées et indépendantes de leur volonté.

La production des idées, des représentations et de la conscience est d'abord directement et intimement mêlée à l'activité matérielle et au commerce matériel des hommes, elle est le langage de la vie réelle. Les représentations, la pensée, le commerce intellectuel des hommes apparaissent ici encore comme l'émanation directe de leur comportement matériel. Il en va de même de la production intellectuelle telle qu'elle se présente dans la langue de la politique, celle des lois, de la morale, de la religion, de la métaphysique, etc., de tout un peuple. Ce sont les hommes qui sont les producteurs de leurs représentations, de leurs idées, etc., mais les hommes réels, agissants, tels qu'ils sont conditionnés par un développement déterminé de leurs forces productives et du mode de relations qui y correspond, y compris les formes les plus larges que celles-ci peuvent prendre. La conscience ne peut jamais être autre chose que l'Etre conscient et l'Etre des hommes est leur processus de vie réel. Et si, dans toute l'idéologie, les hommes et leurs rapports nous apparaissent placés la tête en bas comme dans une *camera obscura*, ce phénomène découle de leur processus de vie historique, absolument comme le renversement des objets sur la rétine découle de son processus de vie directement physique.

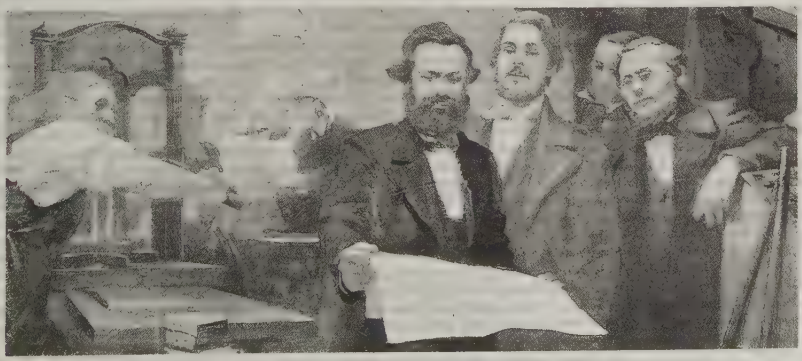
A l'encontre de la philosophie allemande qui descend du ciel sur la terre, c'est de la terre au ciel que l'on monte ici. Autrement dit, on ne part pas de ce que les hommes disent, s'imaginent, se représentent, ni non plus de ce qu'ils sont dans les paroles, la pensée, l'imagination et la représentation

d'autrui, pour aboutir ensuite aux hommes en chair et en os; non, on part des hommes dans leur activité réelle; c'est à partir de leur processus de vie réel que l'on représente aussi le développement des reflets et des échos idéologiques de ce processus vital. Et même les fantasmagories dans le cerveau humain sont des sublimations résultant nécessairement du processus de leur vie matérielle que l'on peut constater empiriquement et qui est lié à des présuppositions matérielles. De ce fait, la morale, la religion, la métaphysique et tout le reste de l'idéologie, ainsi que les formes de conscience qui leur correspondent, perdent aussitôt toute apparence d'autonomie. Elles n'ont pas d'histoire, elles n'ont pas de développement; ce sont au contraire les hommes qui, en développant leur production matérielle et leurs rapports matériels, transforment, avec cette réalité qui leur est propre, et leur pensée et les produits de leur pensée. Ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience. Dans la première façon de considérer les choses, on part de la conscience comme étant l'individu vivant, dans la seconde façon, qui correspond à la vie réelle, on part des individus réels et vivants eux-mêmes et l'on considère la conscience/ uniquement comme *leur* conscience.

Cette façon de considérer les choses n'est pas dépourvue de présuppositions. Elle part des présuppositions réelles et ne les abandonne pas un seul instant. Ces présuppositions, ce sont les hommes, non pas isolés et figés de quelque manière imaginaire, mais saisis dans leur processus de développement réel dans des conditions déterminées, développement visible empiriquement. Dès que l'on représente ce processus d'activité vitale, l'histoire cesse d'être une collection de faits sans vie, comme chez les empiristes, qui sont eux-mêmes encore abstraits, ou l'action imaginaire de sujets imaginaires, comme chez les idéalistes.

C'est là où cesse la spéculation, c'est dans la vie réelle que commence donc la science réelle, positive, l'exposé de l'activité pratique, du processus de développement pratique des hommes. Les phrases creuses sur la conscience cessent, un savoir réel doit les remplacer.

Marx et Engels, *L'Idéologie allemande*, Editions sociales, 1977



Marx et Engels à la rédaction de la *Nouvelle Gazette Rhénane*.

Le procès de l'utopie

A peine née, l'utopie se voit doublée de son envers, la contre-utopie, qui se moque des prétentions à vouloir organiser le bonheur des hommes. A l'aube des Lumières, l'irlandais Jonathan Swift retourne contre elle-même les armes de l'utopie, s'adonnant à un véritable jeu de massacre. Près de deux siècles ont passé lorsque Zamiatine, russe, puis Orwell, anglais, ajoutent à la satire la dimension tragique de l'expérience et mettent en garde contre des promesses lourdes de menaces pour l'espèce humaine.

L'académie des sciences de Lagado

Sur l'île de Laputa, Gulliver est guidé par le seigneur Munodi qui lui présente l'académie de Lagado, occasion pour Swift de démystifier les pouvoirs de la science, réduite au charlatanisme.

Voici en somme ce que [Munodi] me conta. Il y avait environ quarante ans que certaines personnes allèrent à Laputa, soit pour leurs affaires, soit pour leur plaisir, et qu'après cinq mois de séjour en cette île, elles redescendirent sur la terre ferme avec une très légère teinture de mathématiques, et une forte dose d'esprits volatils humés dans cette région aérienne. Ces personnes, à leur retour, avaient commencé à désapprouver ce qui se passait dans le pays d'en bas, et avaient formé le projet de mettre les arts et les sciences sur un nouveau pied. A cet effet, elles avaient obtenu des lettres–patentes pour ériger une académie d'ingénieurs à Lagado, et bientôt la manie des académies devint si générale, qu'il n'y eut si petite ville dans le royaume qui n'eût la sienne.

Dans ces académies ou collèges, les professeurs avaient trouvé de nouvelles méthodes pour l'agriculture et l'architecture, de nouveaux instruments et de nouveaux outils pour tous les métiers et manufactures, par le moyen desquels un homme seul pouvait travailler autant que dix, et un palais pouvait être bâti en une semaine de matières si solides, qu'il durerait éternellement sans avoir besoin de réparation. Tous les fruits de la terre devaient naître dans toutes les saisons, plus gros cent fois qu'à présent; enfin ils mirent au jour une infinité d'autres projets admirables. Mais il n'y avait pour tout cela qu'un seul inconvénient, c'est que pas un de ces projets n'a été

perfectionné jusqu'ici; et qu'on a vu en peu de temps toute la campagne misérablement dévastée, les maisons ruinées, et le peuple sans pain et sans habits. Avec tout cela, loin d'être découragés, ils en sont plus animés à la poursuite de leurs systèmes, poussés tour à tour par l'espérance et par le désespoir.

Il ajouta que, quant à lui, n'étant pas d'un esprit entreprenant, il s'était contenté d'agir selon l'ancienne méthode, de vivre dans les maisons bâties par ses ancêtres, et de faire ce qu'ils avaient fait, sans rien innover; qu'un très petit nombre de gens de qualité avaient suivi son exemple, mais qu'ils étaient regardés avec mépris et malveillance, comme des ennemis des arts, des ignorants, de mauvais citoyens, préférant leurs commodités et leur molle fainéantise à l'amélioration générale du pays.

Son Excellence ajouta qu'il ne voulait pas me priver, par un long détail, du plaisir que j'aurais lorsque j'irais visiter la grande académie; qu'il souhaitait seulement que j'observasse un bâtiment ruiné sur le flanc de la montagne, à un demi-mille de son château, et il me fit l'histoire de ce bâtiment. Il avait un moulin que le courant d'une grande rivière faisait aller, et qui suffisait pour sa maison et pour un grand nombre de ses vassaux; il y avait environ sept ans qu'une compagnie d'ingénieurs était venue lui proposer d'abattre ce moulin, et d'en bâtir un autre sur le penchant de la montagne, sur le sommet de laquelle serait construit un réservoir d'où l'eau pourrait être conduite aisément par des tuyaux et par des machines. Le vent et l'air sur le haut de la montagne agiteraient l'eau et la rendraient plus fluide, et son poids, en descendant, ferait tourner le moulin avec la moitié du volume d'une rivière qui coule de

Gulliver chez les Lilliputiens (ci-dessus) et chez les Houyhnhnms (à gauche).

niveau. [...]

Le premier académicien que je vis était une maigre et piètre figure usée; il avait un visage et des mains couleur de suie, la barbe et les cheveux longs, un habit et une chemise de même couleur que sa peau. Il avait pâli huit ans sur un projet consistant à extraire des concombres des rayons du soleil, afin de les enfermer dans des fioles bouchées hermétiquement, et qu'ils pussent servir à échauffer l'air lorsque les étés seraient froids et humides : il me dit que dans huit autres années il pourrait fournir aux jardins du gouverneur des rayons du soleil à un prix raisonnable; mais il se plaignait de la baisse de ses fonds, et il m'engagea à lui donner quelque chose pour l'encourager dans son travail, les concombres ayant été extrêmement chers cette année. Je lui fis un petit présent, mon hôte ayant eu l'attention de me fournir de la monnaie, parce qu'il

connaissait la pratique ordinaire de ces savants, qui demandent à tous ceux qui les viennent voir.

Je passai dans une autre chambre, mais je tournai bien vite le dos, presque suffoqué par une horrible odeur. Mon conducteur me pressa cependant d'entrer, et me pria tout bas de prendre garde d'offenser un homme qui s'en souviendrait : ainsi je n'osai pas même me boucher le nez. [...]

Je n'avais vu que le côté du bâtiment consacré aux inventions mécaniques; l'autre partie de l'édifice était appropriée à ceux qui cultivent les sciences abstraites, et j'en dirai quelques mots quand j'aurai fait mention d'un illustre personnage appartenant à la première division, et connu sous le nom d'artiste universel. Il nous dit qu'il avait passé trente ans à réfléchir sur les moyens d'améliorer la vie humaine. Il avait deux grandes pièces remplies de curiosités, et cinquante ouvriers travaillaient sous ses ordres. Les uns condensaient l'air jusqu'à le rendre tangible, en extrayant le nitre et en laissant évaporer les particules fluides et aqueuses; d'autres amollissaient le marbre pour en faire des oreillers et des pelotes;d'autres pétrifiaient la corne d'un cheval vivant, afin de le préserver d'enclouure. Le maître était occupé de deux grands desseins : le premier était d'ensemencer les terres avec du chaume dans lequel, suivant lui, la véritable vertu séminale était contenue, comme il le prouvait par différentes expériences que je n'eus pas l'intelligence de comprendre; l'autre était d'empêcher, au moyen de certaine composition de gomme, de minéraux et de végétaux, la croissance de la laine sur deux jeunes agneaux. Il espérait, au bout d'un espace de temps raisonnable, propager dans le pays la race des moutons sans toison. [...]

De là nous entrâmes dans l'école de mathématiques, dont le maître se servait pour instruire ses disciples d'une méthode que les Européens auront de la peine à s'imaginer : chaque démonstration était écrite sur du pain à chanter, avec une certaine encre de teinture céphalique. L'écolier à jeun avalait ce pain à chanter, et, pendant trois jours, il ne prenait qu'un peu de pain et d'eau. Pendant la digestion du pain à chanter, la teinture céphalique montait au cerveau et y portait la proposition. Cependant cette méthode n'avait pas eu beaucoup de succès jusque-là; mais c'était, disait-on, parce que l'on s'était trompé quelque peu dans le *quantum satis*, c'est-à-dire dans les doses de la composition; ou parce que les écoliers, malins et indociles, au lieu d'avaler le *bolus*, qui leur semblait nauséabond, le jetaient de côté; ou, s'ils le prenaient, ils le rendaient avant qu'il eût pu faire son effet; ou bien enfin parce qu'ils ne pouvaient s'astreindre à l'abstinence prescrite.

J. Swift, *Les Voyages de Gulliver*, 1726

Le décervelage des dissidents

D-503, narrateur de Nous autres *de Zamiatine, considéré comme dissident et comploteur, subit une lobotomie, la «Grande Opération», qui anéantit chez lui toute conscience, toute mémoire, toute capacité critique.*

M. J. Guinzburg, projet pour le Palais des Soviets de Moscou, 1932.

Des faits. – La cloche. – J'ai confiance.

Il fait grand jour. Le baromètre est à 760.

Est-ce moi, D-503, qui ai écrit ces quelques deux cents pages? Ai-je jamais éprouvé tout cela, ou cru que je l'éprouvais?

L'écriture est de moi, mais, heureusement, il n'y a que l'écriture.

Je n'ai plus le délire, je ne parle plus en métaphores absurdes, je n'ai plus de sentiments. J'exposerai seulement des faits. Je suis en parfaite santé. Je souris et ne puis m'en empêcher, car on m'a retiré une esquille : ma tête est légère et vide. Ou plus exactement, elle n'est pas vide mais plus rien d'étranger ne m'empêche de sourire. (Le sourire est l'état normal d'un être normal.)

Voici les faits. Le même soir, on nous emmena vers le plus proche auditorium (c'était l'auditorium 112, que je connaissais déjà). Il y avait mon voisin qui avait trouvé la limite de l'univers, moi, et tous ceux qui n'avaient pas de certificat d'Opérations. On nous attacha sur des tables pour nous faire subir la Grande Opération.

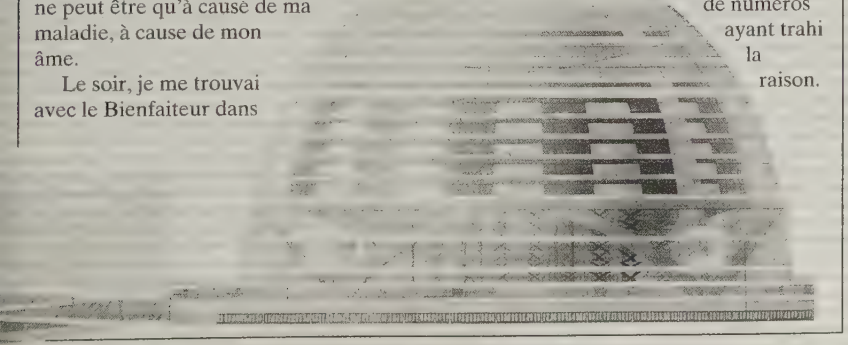
Le lendemain, je me rendis chez le Bienfaiteur et lui racontai tout ce que je savais sur les ennemis du bonheur. Je ne comprends pas pourquoi cela m'avait paru si difficile auparavant. Ce ne peut être qu'à cause de ma maladie, à cause de mon âme.

Le soir, je me trouvai avec le Bienfaiteur dans la fameuse Chambre Pneumatique – je la voyais pour la première fois. On y amena cette femme, pour qu'elle témoignât en ma présence. Elle se tut obstinément, le sourire aux lèvres. Je remarquai que ses dents étaient très pointues, très blanches, et je les trouvai jolies.

On la mit ensuite sous la Cloche. Son visage devint très pâle et, comme ses yeux étaient grands et noirs, cela la rendit très jolie. Quand on commença de pomper l'air, elle renversa la tête et serra les dents en fermant à demi les yeux. Cela me rappela quelque chose. Elle me regarda ensuite, les mains serrées aux bras du fauteuil, jusqu'à ce que ses yeux se fussent complètement fermés. On la sortit, pour la faire revenir vivement à elle au moyen des électrodes, et on la remit sous la Cloche. Cette opération fut répétée trois fois et jamais un mot ne sortit de ses lèvres.

Ceux que l'on avait amenés en même temps qu'elle se montrèrent plus honnêtes. Beaucoup parlèrent dès le premier essai. Ils iront tous demain à la Machine du Bienfaiteur.

On ne peut différer l'exécution car il y a encore, à l'ouest, des régions où règnent le chaos et les bêtes sauvages et qui, malheureusement, renferment une grande quantité de numéros ayant trahi la raison.



Nous avons cependant réussi à établir, dans la 40e avenue, un mur provisoire d'ondes à haute tension. J'espère que nous vaincrons; bien plus, je suis sûr que nous vaincrons, car la raison doit vaincre.

Eugène Zamiatine,
Nous autres,
Gallimard, 1920

Il aimait Big Brother

Orwell, comme Zamiatine dont il est empreint, dénonce également les dangers du totalitarisme. Mais le contexte historique a changé : nous sommes en 1946, dans une Angleterre dévastée, au sein d'un monde pris dans l'étau de la guerre froide ; fascismes et collectivisation ont sévi ou sévissent encore. Winston Smith, héros de 1984, *a dû avouer son amour pour Julia après avoir été torturé. Ainsi s'achève le roman.*

Version filmée de *1984*, par Michael Radford, 1984.

Winston était assis dans son coin habituel, le regard fixé sur son verre vide. De temps en temps, il jetait un coup d'œil au large visage qui le regardait du mur d'en face. BIG BROTHER VOUS REGARDE, disait la légende. [...]

Winston écoutait le télécran. [...] Les nouvelles du front africain étaient extrêmement alarmantes. Winston s'en était, d'une façon intermittente, inquiété tout le jour. Une armée eurasienne (l'Océania était en guerre avec l'Eurasia, l'Océania avait toujours été en guerre avec l'Eurasia) s'avançait en direction du Sud à une vitesse terrifiante. [...] Pour la première fois de la guerre, le territoire de l'Océania lui-même était menacé.

Une violente émotion, pas exactement de la peur, mais une sorte d'excitation indifférenciée, s'élevait en lui comme une flamme puis s'éteignait. Il cessa de penser à la guerre. Il ne pouvait, ces jours-là, fixer son esprit sur un sujet que pendant quelques minutes. [...]

Il était devenu plus gras depuis qu'on l'avait relâché et avait retrouvé son teint – en vérité, l'avait plus que retrouvé. Ses traits s'étaient épaissis, la peau de son nez et de ses pommettes était d'un rouge vulgaire. Son crâne chauve lui-même était d'un rose trop foncé.

Un garçon, toujours sans avoir reçu d'ordres, apporta le jeu d'échecs et le *Times* du jour, la page tournée au problème d'échecs. [...]

Il examina le problème d'échecs et posa les pièces. C'était un problème qui demandait de l'astuce et mettait en jeu deux cavaliers. «Les blancs jouent et gagnent en deux coups.» Winston leva les yeux vers le portrait de Big Brother. «Les blancs gagnent toujours, pensa-t-il avec une sorte de mysticisme obscur. Toujours, sans exception, il en est ainsi. Depuis le commencement du monde, dans aucun problème d'échecs les noirs

n'ont gagné.» Ce jeu ne symbolisait-il pas le triomphe éternel et inéluctable du Bien sur le Mal? Le visage plein de puissance calme lui rendit son regard. «Les blancs font toujours échec et mat.» [...]

Le cœur de Winston frémit. C'était le bulletin du front. Un instinct lui disait que c'étaient de mauvaises nouvelles qui arrivaient. Toute la journée, avec de petits sursauts d'excitation, la pensée d'une défaite écrasante en Afrique avait hanté son esprit. [...]

S'ils obtenaient la domination de toute l'Afrique, s'ils possédaient des champs d'aviation et des bases sous-marines au Cap, ils couperaient l'Océania en deux. Cela pouvait tout signifier : la défaite, l'écrasement, le nouveau partage du monde, la destruction du Parti! Il respira profondément. Une étrange mixture de sentiments – mais ce n'était pas à proprement parler une mixture, c'étaient plutôt des couches successives de sentiments, dont on ne pouvait dire laquelle était plus profonde –, une étrange mixture de sentiments luttait en lui.

L'accès disparut. Il remit à sa place le cavalier blanc mais ne put, pour le moment, entreprendre une étude sérieuse du problème d'échecs. Ses pensées s'égaraient de nouveau. Presque inconsciemment, il traça du doigt dans la poussière de la table :

$$2 + 2 = 5$$

– Ils ne peuvent pénétrer en vous, avait-elle dit.

Mais ils pouvaient entrer en vous. «Ce qui vous arrive ici vous marquera à jamais», avait dit O'Brien. C'était le mot vrai. Il y avait des choses, vos propres actes, dont on ne pouvait guérir. Quelque chose était tué en vous, brûlé, cautérisé.

Il avait vu Julia, il lui avait parlé. Il n'y avait aucun danger à le faire. Il savait, presque instinctivement, que le Parti ne s'intéressait plus maintenant à ses actes. Il aurait pu s'arranger pour la rencontrer une seconde fois si elle ou lui l'avait désiré. C'était réellement par hasard qu'ils s'étaient rencontrés.

George Orwell,
1984, Gallimard, 1950

Penser l'utopie

L'utopie a des enjeux politiques et historiques réels; elle n'est pas une chimère dénuée de sens. Nombre de théoriciens se sont ainsi attachés à dégager l'ambiguïté propre aux utopies concernant leur rapport à l'ordre social, réel, historique. En son sens faible, l'utopie n'est que l'envers du réel, récit en creux d'un ordre actuel. En un sens plus riche, elle relève d'une capacité de concevoir du nouveau à partir des éléments sociaux qui existent déjà : en même temps qu'elle construit et imagine une société autre, elle donne des fondements théoriques nouveaux qui permettent de penser un changement qui était impossible. Penser l'utopie, ce n'est pas l'attaquer mais en faire apparaître la fécondité.

L'utopiste se meurt de rêves

L'utopiste ne fait-il que décrire une ombre fantomatique, ou bien un non-lieu actuel, l'aspiration à une société totalement différente?

1. Le rêveur concret

Si la philosophie vient toujours trop tard et s'envole au crépuscule, les penseurs de l'aube ne constatent rien, mais contestent : utopistes et/ou révolutionnaires. C'est du moins une manière philosophique de voir les choses que de remettre la contestation aux mains d'un couple traditionnel et parfaitement pensable depuis l'idéalisme : couple où s'unissent sans mélange la figure féminine ou rêveuse de l'utopiste et la figure virile ou active du révolutionnaire. Quoi qu'il en soit de la figure inquiétante de l'utopiste révolutionnaire, le couple lui-même n'existe guère sans une ombre ou un tiers. Ce tiers, cette ombre – démon ou fils – jamais nommé – nous l'appelons *rêveur concret.*

Par rêveur concret il faut entendre autre chose que l'utopiste ou le révolutionnaire : un simulacre participant de l'un et de l'autre type – simulacre dangereux, susceptible de s'incarner au pire : de Staline à Hitler. Au contraire de l'utopiste, le rêveur concret ne rêve qu'une fois : réactivant de vieux mythes, de vieilles légendes, ou une tradition relative à un âge d'or passé ou à venir, il les donne comme programme à une restructuration, ou structuration politique. Comme le révolutionnaire, il veut changer le monde; mais, à la différence de ce dernier, il ne le peut qu'à partir d'une interprétation. [...]

2. Utopistes et rêveurs constants

Qu'est-ce qu'un utopiste? Un philosophe ou un rêveur, un artiste, un philosophe-artiste... Si les bouffons du philosophe-artiste (et parfois ce

philosophe lui-même) sont les signes d'une volonté de cure ou de sortie, les utopistes ne situent pas la *sortie* dans un lieu réel mais dans un *u-topos*, non-lieu de l'expérimentation infinie. Le lieu de l'utopie en tant qu'il n'est pas soumis aux normes du possible (mais seulement à une logique de la compossibilité) n'est pas situé dans le monde tel qu'il va. Tout utopiste, en marge du discours dominant, s'invente, en artiste, un discours autre. Non pas un discours anti, mais un discours ailleurs. Rêve et désir d'un monde différent – rêve d'un terrier dont il n'y aurait pas lieu de sortir. Paradoxalement, ce rêve se nourrit, presque dans tous les cas, d'une mythologie du dehors. Le n'importe-où-hors-du-monde des romantiques se définit chez les utopistes comme un espace clos protégé du monde :

– espace infini de l'utopie mystique comme extase échappant au contingent;

– espace indéfini de l'utopie historienne qui échappe aux normes du temps présent à la faveur de normes rêvées d'un temps passé ou d'un temps à venir;

– espace délocalisé de l'utopie géographique qui renonce aux lois d'en deçà des Pyrénées à la faveur de lois rêvées bien au-delà ;

– espace «dénaturé» de l'utopie sexuelle qui renonce aux lois paternelles ou conjugales en faveur de lois rêvées d'un nouveau monde amoureux.

Certes, aucune utopie n'est en elle-même révolutionnaire. Toutes les utopies ont un pôle rétrograde et un pôle progressiste, un pôle ordonnant et un pôle libérateur. C'est ainsi que le bon sauvage, en tant que fiction rétrograde, peut être pensé comme fiction libératrice ou comme fiction aliénante. Le phalanstère, de même, comme lieu de la libération du désir ou comme lieu de son administration. Toutes les utopies (même les plus progressistes) vivent de l'équivoque maintenue entre un lieu et un non-lieu : lieu de l'utopie administrante, non-lieu de l'utopie permanente. [...]. Quel que soit l'aspect sur-administré des machines d'utopie, ces machines échappent toujours à une administration concrète : les châteaux comme utopie aristocratique, Clarens comme utopie bourgeoise, les Iroquois ou Tahiti comme utopie géographique et naturelle, la jouissance infinie comme utopie religieuse, n'ont jamais lieu nulle part, nulle part que dans le rêve ou par écrit. Toute réalisation serait trahison. Perpétuellement déplacés, les enjeux mêmes ne peuvent qu'être perpétuellement rejoués : antidote au rêveur concret, l'utopiste est à ce titre un *rêveur constant*. [...]

Ce rêveur ne doit pas être opposé au rêveur révolutionnaire mais peut-être opposé aux administrateurs de révolutions. Utopiste, le rêveur constant sème sans récolter. Ni faux prophète ni rêveur concret, l'utopiste est philosophe-artiste en tant qu'il ne peut produire des changements pratiques : il l'est, plus encore, en tant qu'il est toujours déjà au-delà de ces changements mêmes. A l'origine des mouvements politiques dont il n'est ni le théoricien ni le bénéficiaire, le rêveur constant est toujours ce que le socialisme utopique fut à la révolution. Antérieure à elle, mais condition de la pensée révolutionnaire, l'utopie en est le ferment mais non le garant. Irresponsable, l'utopiste constant rêve dans le terrier du rêve : solitairement mais contre les panacées universelles, inventant, dirait Ernst Bloch, « le principe-espoir ».

Jean-Noël Vuarnet,
«Utopie et atopie», in *Littérature*,
Larousse, Paris, mars 1976

L'utopiste et le «hippy»

Gilles Lapouge ne voit dans l'utopie qu'un régime de contraintes que viendraient illustrer tous les régimes policiers de l'histoire. Ses attaques contre les utopistes relèvent d'une mise en garde pour l'histoire à venir. Ainsi leur oppose-t-il la figure du «hippy» qui prône le retour à la nature et la libération absolue de l'individu.

La querelle qui commence en Grèce, entre Hippodamos et Aristophane, vaut d'être saluée. [...] Comme les deux figures d'un diptyque, ces deux adversaires se peignent ensemble. On déchiffre les traits de l'un dans l'image renversée de l'autre.

Sur un volet du diptyque, le contre-utopiste : un vagabond, un trimard, un *hippy*, un poète, un amoureux. Il se moque de la société et ne veut connaître que l'individu. Son domaine est la liberté, non l'équité. Il porte des cheveux longs si la chose lui fait plaisir. Il déteste le groupe, l'Etat, la cellule, le bureau. Le mot organisation lui donne la nausée. Il aime la beauté des nuages, le vent dans les herbes du printemps, le bruit de soie du corps des femmes. Il se protège de l'histoire en la niant ou bien en rêvant à l'origine, au temps d'avant les temps. Il a choisi le vital contre l'artifice, la nature contre l'institution. S'il voit une équerre, un fil à plomb, un discours de la méthode, un organigramme ou une table de la loi, la colère le suffoque. C'est un nomade, un pasteur, un descendant d'Abel, il mange les fruits du Bon Dieu, il ne connaît pas les frontières, et toute la terre lui appartient.

Sur l'autre volet, l'utopiste. Plutôt revêche. Il ne serait pas déplacé parmi les régents de Frans Hals, comme eux vêtu de noir, le col amidonné, le teint d'ivoire et la bouche pincée. C'est un homme d'ordre : il aime les balances, les livres de comptes, les décamètres, les équations, les uniformes et les codes civils. Un administrateur, un greffier, un tabellion, un préfet, un chef d'Etat. Il est courageux, raisonnable, dévoré de peu de flammes et de moins d'imagination. Ses passions sont rares et du reste froides; il mettrait le monde entier en cartes sous la forme d'un programme d'ordinateur. Il organise l'informe. C'est un fanatique de la structure. Son rêve : injecter de la structure dans la vie des hommes, dans celle des sociétés ou des peuples.

Trois familles peuvent ainsi être décelées et leur rapport à la logique les peindra : le contre-utopiste ignore la logique, il met son honneur à humilier le bon sens, la réalité, la raison. L'homme de l'histoire est un dialecticien. Il est moins intéressé par le dessin des structures que par les interactions des événements, au long du devenir. C'est un homme des métamorphoses. L'utopiste, enfin, est complètement privé de sens dialectique. A quoi lui servirait-il? Il haît le mouvement qui déplace les lignes. C'est un logicien.

L'utopiste est d'ordinaire assez pacifique car il est persuadé que ses règlements mettront au pas les cervelles les plus futiles et qu'ils feront digue à l'histoire. Mais il devient méchant comme un loup si quelque perturbateur vient bouleverser l'ordre impeccable faute duquel il défaille. Avec lui, si l'on ne marche pas droit, il faut crever. L'amour sincère qu'il porte à l'humanité peut subir une inversion et prendre la figure du meurtre. L'utopie commence à l'humanisme, mais son vertige secret est le nihilisme. Le goût des villes parfaites peut aboutir à celui des déserts. Il arrive que ces sociétés transparentes engendrent des communautés de la nuit et du chagrin.

Gilles Lapouge, *Utopie et Civilisations*, Albin Michel, Paris, 1990

Les faux espoirs de l'utopie

Essayiste et moraliste roumain, Cioran tourne volontiers en dérision toutes les valeurs auxquelles l'homme s'attache dans l'espoir de justifier son existence au monde. Il dénonce la puissance d'illusion de l'utopie à laquelle il préfère «l'utopie sans espoir».

Nous n'agissons que sous la fascination de l'impossible : autant dire qu'une société incapable d'enfanter une utopie et de s'y vouer est menacée de sclérose et de ruine. La sagesse, que rien ne fascine, recommande le bonheur *donné*, existant; l'homme le refuse, et ce refus seul en fait un animal historique, j'entends un amateur de bonheur *imaginé*.

«Bientôt ce sera la fin de tout; et il y aura un nouveau ciel et une nouvelle terre», lisons-nous dans l'Apocalypse. Éliminez le ciel, conservez seulement la «nouvelle terre», et vous aurez le secret et la formule des systèmes utopiques; pour plus de précision, peut-être faudrait-il substituer «cité» à «terre»; mais ce n'est là qu'un détail; ce qui compte c'est la perspective d'un nouvel avènement, la fièvre d'une attente essentielle, parousie dégradée, modernisée, dont surgissent ces systèmes, si chers aux déshérités. La misère est effectivement le grand auxiliaire de l'utopiste, la matière sur laquelle il travaille, la substance dont il nourrit ses pensées, la providence de ses obsessions. Sans elle il serait vacant; mais elle l'occupe, l'attire ou le gêne, suivant qu'il est pauvre ou riche; d'un autre côté, elle ne peut se passer de lui, elle a besoin de ce théoricien, de ce fervent de l'avenir, d'autant plus qu'elle-même, méditation interminable sur la possibilité d'échapper à son propre présent, n'en supporterait guère la désolation sans la hantise d'une *autre* terre. [...]

Et d'*où* seraient-elles ces cités que le mal n'effleure pas, où l'on bénit le travail et où personne ne craint la mort? On y est astreint à un bonheur fait d'idylles géométriques, d'extases réglementées, de mille merveilles écœurantes, telles qu'en présente nécessairement le spectacle d'un monde *parfait*, d'un monde fabriqué.

Cioran,
Histoire et utopie,
Gallimard, Paris, 1960

L'utopie ou le rêve symbolique d'une société heureuse

L'imaginaire, point d'ancrage de la construction d'une société, demeure le complément nécessaire à l'ordre social.

Les représentations d'une Cité autre et heureuse relèvent d'une manière spécifique d'imaginer le social; les utopies sont un des lieux, parfois le lieu privilégié où *s'exerce l'imagination sociale*, où sont accueillis, travaillés et produits les rêves sociaux individuels et collectifs. Or, si l'activité imageante utopique est focalisée sur les idées-images globales et totalisantes, elle se développe pourtant *au travers du quotidien*. Les rêves de la Cité heureuse s'articulent donc aux images d'une vie quotidienne renouvelée et les utopies offrent souvent un grand luxe de détails dans leurs descriptions de la vie individuelle et collective de tous les jours. Les rapports structuraux entre la représentation de la société globale et les images détaillées de l'ordinaire de la vie sont aussi complexes que révélateurs. D'une part, dans les utopies, les descriptions accumulées du quotidien ne deviennent fonctionnelles que dans la mesure où elles concrétisent, «matérialisent» la société globale imaginée et, notamment, les principes

qui la commandent. A la limite, chaque détail n'est qu'un symbole, tandis que tous les détails ne sont que des signes qui n'ont qu'un seul signifié, la représentation de la Cité Nouvelle. Ainsi la société est imaginée comme «lisible» à tous ses niveaux. Les utopies figurent des sociétés transparentes : le tout est entièrement perceptible dans chacune de ses parties [...]. Une telle transparence qui résulte du jeu des images est aussi mise en image, voulue et affirmée comme principe fondamental de la société. La société *autre* est précisément celle qui ne dissimule rien de ses mécanismes et rouages. Mais, d'autre part, les images du quotidien et de l'individuel gagnent en autonomie et acquièrent une densité propre, ne serait-ce qu'en raison de leur accumulation et de leur surcharge symbolique. La participation de chaque individu et de chaque instant à la totalisation commune doit être imaginée au travers des institutions et des activités qui feraient le trait d'union entre le tout et ses parties. Ainsi on imagine en détail les nouveaux modes de socialisation en insistant tout particulièrement sur la famille, le système éducatif, l'habitat, les fêtes, etc. Dès lors ces institutions et activités sont présentées comme autant de rites collectifs parfaitement intériorisés par chaque individu et rigoureusement respectés par la société dans son ensemble. Tous ces registres de l'imaginaire explicitent parfois ce qui demeure non avoué dans la représentation globale, une opacité qui est l'ombre projetée par la transparence rêvée.

Bronislaw Baczko, *Lumières de l'utopie*, Payot, Paris, 1978

Goya, *Vision fantastique* ou *Asmodée*, (1823?) dont le philosophe Baczko donne une interprétation singulière.

L'homme volant

A l'époque révolutionnaire les utopies entretiennent des rapports complexes avec les idéologies et la politique. Si une certaine orientation de l'action politique était impossible sans les perspectives et les objectifs formés dans et par les utopies, il serait naïf, sinon abusif, de voir dans les programmes et les actions politiques de simples prolongements ou des conclusions tirées des visions utopiques. Si l'utopie marque certaines idées et mentalités révolutionnaires, c'est le cours même de la Révolution qui impose à l'imagination utopique de se rapprocher de l'histoire et de l'action politique. De l'événement révolutionnaire l'utopie a tiré des espoirs et des encouragements nouveaux [...]. Mais la confrontation de l'utopie avec l'histoire et la politique abondait aussi en déceptions et en expériences amères. Pour les uns l'expérience révolutionnaire compromet toute utopie; pour les autres l'image révolutionnaire de la Cité du Bonheur, de l'Egalité et de la Fraternité restera la grande promesse de l'Histoire et alimentera leurs espoirs et leurs projets d'action.

Ces espoirs et ces déceptions, personne ne les a peut-être exprimés d'une manière plus dramatique que ce grand peintre dont l'œuvre semble embrasser tous les espoirs et toutes les désillusions du Siècle des Lumières. Vers la fin de sa vie, Goya présente, dans un tableau énigmatique, une vision fantastique. Au centre se trouvent deux personnages volants qui s'évadent de la terre et se dirigent vers une Cité dont les contours vagues, on dirait un mirage, se profilent sur un rocher élevé et lointain. Ces hommes volants ne réussiront pas à gagner la cité dont ils rêvent. Ils sont atteints, en plein vol, par des balles tirées d'en bas, de la terre qu'ils veulent fuir et où les hommes s'entre-tuent. A la métaphore vive ne surajoutons pas un sens univoque qui la tuerait. Ne l'écrasons pas sous des commentaires aussi moralisants que futiles qui seraient ou optimistes : l'homme aurait-il pris l'envol sans le mirage vers lequel il se dirige? ou pessimistes : valait-il la peine de s'envoler pour se faire massacrer? Prenons le tableau tel qu'il est : il situe l'homme volant au premier plan et sur lui il fixe notre regard.

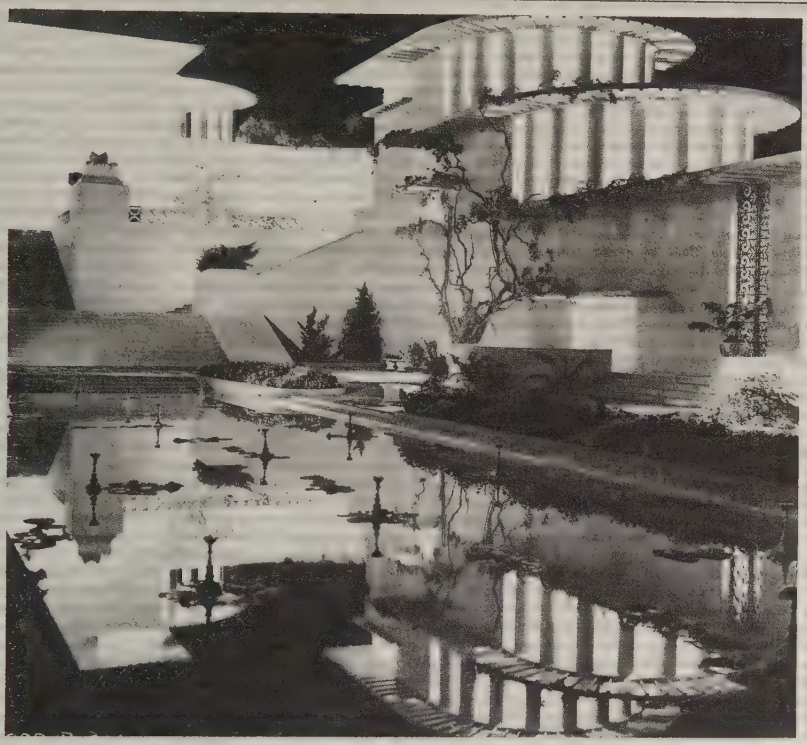
Bronisław Baczko,
Lumières de l'utopie,
Payot, Paris, 1978

Utopie et cinéma

Les cinéastes portent plus volontiers à l'écran les contre-utopies que les utopies proprement dites. Certains se sont pourtant risqués à mettre en scène et en images ces rêves de sociétés idéales, développant un genre original, entre reconstitution «historique» et science-fiction.

– *Aelita*, 1924. R. Yakov Protozanov (URSS). Sur la planète Mars, un ingénieur russe découvre la ville d'Aelita. Le premier film soviétique de science-fiction.
– *L'Age de la terre/A Idade da terra*, 1980. R. Glauber Rocha (Brésil). La métaphore d'un paradis terrestre situé en Amérique latine.
– *Allonsanfan*, 1975. R. Paolo et Vittorio Taviani (Italie). L'échec des révolutionnaires italiens après la chute de l'Empire napoléonien : utopie contre résignation.
– *Alphaville*, 1965. R. Jean-Luc Godard (France). Les étranges aventures de Lemmy Caution (Eddie Constantine) dans la cité futuriste d'Alphaville.
– *L'An 01*, 1972. R. Jacques Doillon (France). L'émergence d'une ère nouvelle après la disparition des valeurs occidentales.
– *L'Atlantide*, 1921. R. Jacques Feyder (France). La première adaptation du roman de Pierre Benoit.

W *instanley*, Kevin Brownlow et Andrew Mollo, 1975.



Horizons perdus, Frank Capra, 1937.

– *L'Atlantide/Die Herrin von Atlantis*, 1932. R. G.W. Pabst (Allemagne). Une splendide évocation du légendaire royaume d'Antinéa.
– *Le Bonheur/Stchastie*, 1934. R. Alexandre Medvedkine (URSS). Après bien des vicissitudes, un paysan pauvre trouve le bonheur dans un kolkhoze.
– *La Cecilia*, 1975. R. Jean-Louis Comolli (France-Italie). Histoire de la communauté fondée par l'anarchiste italien Rossi au Brésil, au XIXe siècle.
– *La Chinoise*, 1967. R. Jean-Luc Godard (France). Chronique annoncée des événements de mai 1968.
– *Chronopolis*, 1982. R. Piotr Kamler (France). L'exploration de Chronopolis, la ville du Temps. Film d'animation.
– *Dark Spring*, 1971. R. Ingemo Engström (Finlande). De l'utopie d'une communauté expérimentale.
– *2001 : l'Odyssée de l'espace/2001 : A Space Odyssey*, 1968. R. Stanley Kubrick (Etats-Unis). Premier film du genre nommé «space-opera».
– *L'Enfant sauvage*, 1969. R. François

Truffaut (France). L'utopie de l'éducation.

– *Fahrenheit 451*, 1966. R. François Truffaut (Grande-Bretagne). D'après le roman de Ray Bradbury, un conte fantastique qui illustre les désastres d'une civilisation privée de culture.

– *La Guerre des mondes/The War of the Worlds*, 1952. R. Byron Haskin, (Etats-Unis). Le célèbre roman de H.G. Wells porté à l'écran.

– *Horizons perdus/Lost Horizon*, 1937. R. Frank Capra (Etats-Unis). L'évocation d'une cité idéale sur les cimes de l'Himalaya.

– *La Machine à explorer le temps/The Time Machine*, 1960. R. George Pal (Etats-Unis). Fidèle adaptation du roman de H.G. Wells.

– *Le Meilleur des mondes possibles/ O Lucky Man*, 1973. R. Lindsay Anderson (Etats-Unis). Au XXe siècle, Candide évolue dans un monde d'une noirceur absolue.

– *Metropolis*, 1926. R. Fritz Lang (Allemagne). Une civilisation futuriste dans un style expressionniste.

– *Mille neuf cent quatre-vingt quatre* (1956). R. Michael Anderson (Grande-Bretagne).
Mille neuf cent quatre-vingt-quatre (1984). R. Michael Radford (Etats-Unis). Deux adaptations du roman d'Orwell.

– *Le Phalanstère*, années 1970. R. Savel Stiopul (Roumanie). Parabole qui décrit la vaine tentative d'un disciple de Fourier d'instaurer une colonie libertaire dans la Roumanie de 1835.

– *Les Rescapés du futur/Future World*, 1976. R. Richard T. Heffron (Etats-Unis). Une ville futuriste où les robots sont programmés pour sauver l'humanité de la folie destructrice des hommes.

– *Saint Michel avait un coq/San Michele aveva un gallo*, 1971. R. Paolo et Vittorio Taviani (Italie). Déporté sur une île, un vieil anarchiste italien mesure en rencontrant de jeunes révolutionnaires ce qui le sépare de la nouvelle génération.

– *Les Sept Cités d'Atlantis/Warlords of Atlantis*, 1978. R. Kevin Connor (Etats-Unis). Au XIXe siècle, une expédition partie explorer les fonds marins se perd dans ce qui reste de l'Atlantide.

– *Soleil vert/Soylent Green*, 1973. R. Richard Fleisher (Etats-Unis). New York en l'an 2022 : une contre-utopie.

– *Stalker*, 1979. R. Andreï Tarkovski (URSS). Des hommes s'aventurent dans une région maudite à la recherche d'une sphère idéale.

– *THX 1138*, 1971. R. George Lucas (Etats-Unis). L'humanité vit sous terre, sous une autorité qui a proscrit l'amour.

– *Un homme pour l'éternité/A Man for all Seasons*, 1966. R. Fred Zinneman (Grande-Bretagne). Biographie filmée de Thomas More.

– *Utopia*, 1979. R. Iradj Azimi (France).

– *La vie est un roman*, 1983. R. Alain Resnais (France). Trois récits qui ont un thème commun : la recherche du bonheur.

– *La Vie future/Things to Come*, 1936.R. W. Cameron Menziès (Etats-Unis). Réplique américaine de *Metropolis* sur un scénario de H. G. Wells.

– *Voyage au centre de la terre/Journey to the Center of the Earth*, 1959. R. Henry Levin (Etats-Unis). Adaptation du roman de Jules Verne.

– *Le Voyage dans la lune*, 1902. R. Georges Méliès (France). Parodie de l'œuvre de Jules Verne.

– *Les Voyages de Gulliver/Gulliver's Travels*, 1939. Dessin animé de la

Metropolis, Fritz Lang, 1926.

Paramount.

– *Winstanley*, 1975. R. Kevin Brownlow et Andrew Mollo (Grande-Bretagne). Lors de la révolution anglaise au XVIIe siècle, l'installation d'une communauté de «diggers» sur des terres en friche.

– *Zardoz*, 1973. R. John Boorman (Etats-Unis). En 2293, une communauté restreinte découvre le secret de l'immortalité tandis que, sur la Terre dévastée, les hommes sont retournés à la barbarie.

Filmographie établie par Philippe Nédellec

BIBLIOGRAPHIE

Quelques textes utopiques
- Babeuf, *Œuvres choisies*, Messidor, Paris, 1951.
- Bacon, Francis, *La Nouvelle Atlantide*, 1627; Payot, Paris, 1983; Garnier-Flammarion, 1995.
- Bradbury, Ray, *Fahrenheit 451*, Denoël, Paris, 1955.
- Bulwer-Litton, *La race qui vient*, Bibliothèque Marabout, Verviers, 1973.
- Cabet, Etienne, *Voyage en Icarie*, 1839, in *Œuvres d'Etienne Cabet*, Anthropos, Paris, 1970.
- *Cahiers Charles Fourier*, Association d'études fouriéristes, Besançon, 1990-1993.
- Campanella, Tommaso, *La Cité du Soleil*, 1623; Droz, Genève, 1972.
- Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain*, 1795; «Garnier-Flammarion», Flammarion, Paris, 1988.
- Cyrano de Bergerac, *Les Etats et Empires de la Lune. Les Etats et Empires du Soleil*, 1657; in *Voyages aux pays de nulle part*, «Bouquins», Robert Laffont, Paris, 1990.
- Deschamps, Dom Léger Marie, *Vrai Système ou Le Mot de l'énigme métaphysique et morale*, 1762; Droz, Genève, 1963.
- Diderot, *Supplément au voyage de Bougainville*, 1772; «Folio», Gallimard, Paris.
- Fénelon, *Les Aventures de Télémaque*, 1699; Hachette, Paris, 1920.
- Fourier, Charles, *Théorie des quatre mouvements et des destinées générales*, 1808; J.-J. Pauvert, Paris, 1967. *Le Nouveau Monde industriel et sociétaire*, 1845; Flammarion, 1973. *Le Nouveau Monde amoureux*, 1822; Slatkine, Paris, 1984. *Œuvres complètes*, Anthropos, Paris, 1991.
- Godin, Jean-Baptiste, *La Richesse au service du peuple*, 1860; G. Duriez, Paris, 1979.
- Hesse, Herman, *Le Jeu des perles de verre*, 1943; Calmann-Lévy, Paris, 1986.
- Huxley, *Le Meilleur des mondes*, Garnier-Flammarion, Paris, 1970.
- Mercier, Louis-Sébastien, *L'an 2440, Rêve s'il en fut jamais*, 1786; Nizet, Paris, 1971.
- Montesquieu, *Lettres persanes*, 1721; «Folio», Gallimard, 1973.
- More, Thomas. *Utopie*, 1516; «Garnier-Flammarion», 1987; édition latin/français, Mame, 1978.
- Morelly, *Naufrage des isles flottantes, ou Basiliade du célèbre Pilpaï*, 1753.
- Owen, Robert, *Textes choisis*, Editions sociales, Paris, 1963.
- Orwell, G., *1984*, 1949; Gallimard, Paris, 1950.
- Platon, *La République*, in Œuvres complètes, tome 1, «La Pléiade», Gallimard, 1940; *Critias, Timée, Les Lois*, in Œuvres complètes, tome 2, «La Pléiade», Gallimard, 1943.
- Rabelais, François, *Pantagruel*, 1532, *Gargantua*, 1534; «Folio», Gallimard, 1976.
- Proudhon, *Œuvres choisies : Une économie mutualiste, une politique fédéraliste*, «Idées», Gallimard, 1967.
- Restif de la Bretonne, *Le Paysan perverti ou les dangers de la ville*, 1776; Kistamaeckers, Bruxelles, 1886. *La Découverte australe par un homme volant, ou le dédale français*, 1781; in *Voyages aux pays de nulle part*, «Bouquins», Robert Laffont, Paris, 1990.
- Swift, Jonathan, *Les Voyages de Gulliver dans les contrées lointaines*, 1726; «Folio», Gallimard.
- Voltaire, *Candide*, 1752; «Folio», Gallimard.
- Zamiatine, Eugène, *Nous autres*, 1920; «L'Imaginaire», Gallimard, Paris, 1980.

Sur les utopies
- Barthes, Roland, *Sade, Fourier, Loyola*, Seuil, Paris, 1957; coll. «Points» 1971.
- Beecher, Jonathan, *Fourier le visionnaire et son monde*, Fayard, Paris, 1993.
- Bénichou, Paul, *Le Temps des prophètes*, «Bibliothèque des Idées», Gallimard, Paris, 1977.
- Bloch, Ernst, *L'Esprit de l'utopie*. «Bibliothèque de philosophie», Gallimard, 1977. *Le Principe Espérance*, «Bibliothèque de philosophie», Gallimard, Paris, 1982.
- Brauman, Annick, *Jean-Baptiste Godin*, A.A.M., 1980.
- Breton, André, «Ode à Charles Fourier», *Poèmes*, Gallimard, 1948.
- Brukner, Pascal, *Fourier*, «Ecrivains de toujours», Seuil, 1980.
- Butor, Michel, *La Rose des vents, 32 rhumbs pour Charles Fourier*, Gallimard, Paris, 1970.
- Cioran, *Histoire et utopie*, «Folio-Essais», Gallimard, Paris, 1960.
- Collectif, *Cahiers Charles Fourier*, Association des Etudes fouriéristes, Besançon.
- Collectif, *Le Discours utopique*, Actes du colloque de Cerisy la Salle, «10/18», 1978.
- Collectif, *Utopie. La quête de la société idéale en Occident*, catalogue de l'exposition, sous la direction de Lyman Tower Sargent et de Roland Schaer, Paris, BNF/Fayard, 2000.

- Courrier de l'UNESCO, *Les Utopies ou la quête de l'impossible*, février 1991.
- Debout, Simone, *L'Utopie de Charles Fourier*, Payot, Paris, 1979.
- Desanti, Dominique, *Les Socialismes de l'utopie*, Payot, Paris, 1977.
- Desroche, Henri, *Sociologie de l'espérance*, Albin Michel, Paris, 1972. *La Société Festive. Du fouriérisme écrit au fouriérisme réalisé*, Seuil, Paris, 1975.
- *Esprit*, numéros de février 1960 et avril 1974.
- Engels, *Anti-Dühring*, Editions sociales, Paris, 1971. *Socialisme utopique et socialisme scientifique*, Editions sociales, Paris, 1984.
- Hugues, Micheline, *L'Utopie*, «128 pages», Nathan, Paris, 1999.
- Lapouge, Gilles, *Utopie et civilisations*, Albin Michel, Paris, 1991; *Le Singe de la montre*, Flammarion, Paris, 1982.
- Marouby, Christian, *Utopie et primitivisme*, Seuil, Paris, 1990.
- Marin, Louis, *Utopiques, jeux d'espace*, Editions de Minuit, Paris, 1973.
- Moreau, Pierre-François, *Le Récit utopique*, PUF, Paris, 1982.
- Ozouf, Mona, *L'Ecole de la France. Essai sur la Révolution, l'Utopie et l'Enseignement*, «Bibliothèque des Histoires», Gallimard, 1984.
- Petitfils, Jean-Christian, *Les Socialismes utopiques*, PUF, Paris, 1977. *La Vie quotidienne des communautés utopiques au XIXe siècle*, Hachette, Paris, 1982.
- Paquet, Thierry, *Le Familistère de Godin à Guise*, Editions de la Villette, 1982.
- Queneau, Raymond, «Dialectique hégélienne et séries de Fourier», in *Bords*, Hermann, 1963.
- Recatalà, Denis Fernandez, *La Mémoire du futur, anthologie de l'utopie*, Messidor, 1991.
- Rhis, Charles, *Les Philosophes utopistes*, Marcel Rivière et Cie, 1970.
- Riot-Sarcey, Michèle, *Dictionnaire des utopies*, Larousse, 2002.
- Roudaut, Jean, *Les Villes imaginaires dans la littérature française*, Hatier, Paris, 1990.
- Russ, J., *Le Socialisme utopique français*, Bordas, Paris, 1987.
- Ruyer, Raymond, *L'Utopie et les utopies*, Gérad Monfort, Paris, 1980.
- Servier, Jean, *L'Utopie*, «Que-sais-je ?» n° 1757, PUF, Paris, 1995; *Histoire de l'utopie*, Gallimard, Paris, 1967, coll. «Folio-Essais», 1991.
- Trousson, Raymond, *Voyages au pays de nulle part. Histoire littéraire de la pensée utopique*, Editions de l'université de Bruxelles, 1975.

TABLE DES ILLUSTRATIONS

COUVERTURE

1er plat Erastus Salisbury Field, *Historical Monument of the American Republic*, v. 1876. Museum of Fine Arts, Springfield, Mass., Morgan Wesson Memorial Coll.
Dos Fritz Lang, *Metropolis*, affiche allemande, 1926 (détail).
2e plat Oskar Schlemmer, *Utopia*, aquarelle, 1921. Staatgalerie, Stuttgart, Oskar Schlemmer Archiv.

OUVERTURE

1, 2/3 Thomas Cole, *The Architect's Vision*, v. 1840. Toledo Museum of Art, Ohio.
4/5 Joseph Gandy, *Architectural Vision of Early Fancy and Dreams in the Evening of Life*, 1820. Musée John Soane, Londres.
6/7 Erastus Salisbury Field, *Historical Monument of the American Republic*, v. 1876. Museum of Fine Arts, Springfield, Mass., Morgan Wesson Memorial Coll.
8/9 Ch. R. Cockerell, *The Professor's Dream*, 1849. Royal Academy of Arts, Londres.
11 *Les Voyages de Gulliver*, ill., XIXe s.

CHAPITRE I

12 Juste de Gand, *Platon* (1473-75). Musée du Louvre, Paris.
13 Cosmologie ancienne, miniature du XIVe s. Bibl. Sainte-Geneviève, Paris.
14 Plan de Turin en 1802. Archives nationales, Paris.
14/15 Noël Coypel, *Solon soutenant la justice de ses lois contre les objections des Athéniens*. Musée du Louvre, Paris.
15 A. Von Gerkan, Reconstitution du plan de la ville de Milet.
16 Expédition navale, détail de la fresque d'Akrotiri à Théra, vers 1500 av. J.-C. Musée national, Athènes.
16-17 Siège d'une ville, bas-relief, Xantos. British Museum, Londres.
17 L'Atlantide sous la «peau» de la Suède, in J. Olof Rudbeck, *Atland Eller Manheim*, s. d. (XVIIe s.).
18 Lucas Cranach, *L'Age d'argent*, ou *Les Effets de la jalousie*. Musée du Louvre, Paris.
19 Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, éd. à Bâle, 1500.
20-21 Lucas Cranach, *L'Age d'or*, vers 1530. Alte Pinakothek, Munich.
22-23 Bas relief grec, v. 580-570 av. J.-C. Musée national, Athènes.
22 Vase chalcidique. Staatliche Museen.

Berlin.
23 Jeune femme jouant la flûte double, détail du Trône Ludovisi, v. 460-450 av. J.-C. Musée national, Rome.
24 Cosmologie, dessin en marge d'un manuscrit grec médiéval de *La République* de Platon. Bayerische Staatsbibliothek, Munich.
25 Platon et ses disciples, mosaïque de Pompéi. Musée archéologique, Naples.
26hg Edition d'Aristophane de Francfort en 1515.
26hd Aristophane, gravure, XVIIe s.
26b Vase grec, Capua. British Museum, Londres.
27 Le Christ en majesté, miniature, *Sacramentaire de Saint-Denis*, XIe s. Bibl. nat., Paris.
28 Nicolas Polani, Rome comme Jérusalem céleste, miniature, manuscrit de *La Cité de Dieu* de saint Augustin, 1459. Bibl. Sainte-Geneviève, Paris.
29 La terre sous forme d'une cité où s'opposent vices et vertus, miniature, manuscrit de *La Cité de Dieu*, 1473. Bibl. nat., Paris.
30/31h Ambrogio Lorenzetti, *Effets du bon gouvernement*, vers 1338, fresques, Palais communal, Sienne.
30-31b Ambrogio Lorenzetti, *Allégorie du bon gouvernement*, vers 1338, *idem*.
32/33h Francesco di Giorgio Martini, *Cité idéale*. Palazzo Ducale, Urbino.
32/33b Francesco di Giorgio Martini, *Perspective architecturale*. Staatliche Museen, Berlin.

CHAPITRE II

34 Simone Martini, *Guidoriccio da Fogliano all'assedio di Monte Massi*, 1328, détail, fresque, Palais communal, Sienne.
35 Cosmologie de Copernicus d'après Cellarius, 1660.
36 Frontispice d'une éd. bâloise de L'*Utopie* de Thomas More.
36c Hans Holbein le Jeune, *Thomas More en Lord Chancelier*, 1527. The Frick Coll., New York.
37 Theodore de Bry, «Ville de Secota», Virginie, 1635.
38 Quentin Metys (1466-1530), *Pierre Gilles*. Musée royal des Beaux-Arts, Anvers.
38-39 Antoine Caron (1521-1599), *Arrestation et Supplice de Thomas More*. Musée des Beaux-Arts, Blois.
39 *Idem*, détail.
40/41 «L'Ile d'Utopie», gravure sur bois de Hans et Ambrosius Holbein, 1516.
41 Amerigo Vespucci, gravure de Collaert d'apr. Giovanni Stradano, XVIe s.
42h «Comment Thomas More rencontra Pierre Gilles», gravure, in l'*Utopie* de Thomas More, éd. du XVIIe s.
42m-43m Alphabet des Utopiens imaginé par Pierre Gilles.
42b «Comment se fait en Utopie la présentation des fiançailles», gravure in l'*Utopie* de Thomas More, éd. du XVIIe s.
43 Santi di Tito (1536-1603), *Nicolas Machiavel*. Palazzo Vecchio, Florence.
44/45 Lucas Cranach, *La Prédication de Martin Luther*, retable de l'Eglise Sainte-Marie à Wittenberg.
45 «Comment le Roi d'Utopie se distingue des autres citoyens», gravure in l'*Utopie* de Thomas More, éd. du XVIIe s.
46h Rabelais, *Gargantua*, 1535.
46b Pol de Limbourg, *Les Très Riches Heures du duc de Berry*, le mois d'avril, détail, début du XVe s. Musée Condé, Chantilly.
47 G. Doré, l'Abbaye de Thélème, *Gargantua*, Paris, 1873.
48 Le Soleil, allégorie alchimique, gravure, in *Atalante Fugicus* de Michel Maier, début XVIIe s. Coll. part.
48/49 Plan de la ville de Palmanova, 1572.
49 Giorgio Vasari (1511-1574), «Les architectes montrent à Cosme de Médicis le projet de la ville-forteresse de Portoferraio». Palazzo Vecchio, Florence.
50 Anonyme, portrait de Francis Bacon, XVIe s. National Gallery, Londres.
51h F. Renatus Vegetuis, Cagoule sous-marine, 1536.
51b Réparation d'une fracture d'un os crânien, gravure, *in* Hans von Gersdorff, *Fieldbook of Wound Surgery*, 1517.
52 Les six phases de la Lune, aquarelle de Galilée in *Sidereus Nuncius*, 1610. Bibl. nat., Florence.
53 Cyrano de Bergerac, *L'Autre Monde*, Amsterdam, 1709.
54 Fénelon, *Aventures de Télémaque*, éd. de la Haye, 1730.
54/55 Fontenelle méditant sur la pluralité des mondes, 1791, estampe. Musée Carnavalet, Paris.
54h *Idem*, détail.

CHAPITRE III

56 Lequeu, *Temple de verdure de Cérès*, dessin, v. 1790. Bibl. nat., Paris.
57 «Victorin prenant son vol», gravure, *in* Restif de la Bretonne, *La Découverte australe*, Leipsick-Paris, 1781.
58 Jean-Baptiste Regnault, *L'Homme physique, l'Homme moral et l'Homme intellectuel*, v. 1795. Musée des Beaux-Arts, Brest.
59 «Ô Troglodytes ! votre vertu commence à vous peser», gravure, in *Les Illustres Français*, Montesquieu

et ill. des *Lettres Persannes*.
60 *Vue de la Nouvelle Cythère*, aquarelle de Bougainville, 1768. Bibl. nat., Paris.
60/61 *Les Sauvages de la mer Pacifique* ou *Les Voyages du capitaine Cook*, papier peint panoramique de Jean-Gabriel Charvet, Manufacture Dufour, éd. originale de 1804, détail. Musée municipal des Ursulines, Mâcon.
62h Restif de la Bretonne, *Le Paysan perverti ou les Dangers de la ville*, La Haye-Paris, 1776, frontispice.
62b Gravure, *in* Restif de la Bretonne, *Idem*.
63 François-André Vincent, *La Leçon de labourage ou l'Agriculture*, Salon de 1798. Musée des Beaux-Arts, Bordeaux.
64/65h Jean-Gabriel Rossetti, *La Visite à la manufacture Wetter*, v. 1764. Musée municipal, Orange.
64/65b J. B. Van Houtte, *L'Herberie du fabricant de cire Verstraete*, 1771. Groeningemuseum, Bruges.
66h Gulliver chez les Houyhnhnms, Jonathan Swift, *Voyages de Gulliver*, éd. anglaise, 1797.
66b Gulliver découvre l'île de Laputa, *Idem*.
66/67 Gulliver chez les Lilliputiens, Jonathan Swift, *Voyages de Gulliver*, éd. de 1768.
68 Mercier, *L'An 2440*, Paris, 1786, page de titre.
68/69 Fabre d'Eglantine, Calendrier perpétuel révolutionnaire. Musée Carnavalet, Paris.
70h Lequeu, *L'étable à vache tournée au midi est sur la fraîche prairie*, dessin, v. 1790. Bibl. nat., Paris.
70b Lequeu, Coupe d'une salle d'assemblée, dessin, v. 1790. Bibl. nat., Paris.
71 Legrand et Molinos, projet de prytanée, 1792.
72h Lettre de Cointereaux au citoyen Dupin, le 8 prairial An II de la République. Archives nat., Paris.
72/73 Ledoux, *Coup d'œil du théâtre de Besançon*, in *L'Architecture considérée sous le rapport de l'art, des mœurs et de la législation*, 1804.
73h Ledoux, magasin de sels, *Idem*.
74/75 Ledoux, vue perspective de la ville idéale de Chaux, *Idem*.
76hg Ledoux, vue perspective du marché de Chaux, *Idem*.
77hd Ledoux, plan et coupe du cimetière de la ville de Chaux, *Idem*.
76/77b Ledoux, vue perspective d'une forge à canon, *Idem*.

CHAPITRE IV

78 Jean Journet, vu par Nadar, 1857.
79 *Occupations journalières des Saint-Simoniens*, lithographie, 1852.
80 Saint-Xavier-de-Macobien, réduction jésuite au Paraguay, 1748, aquarelle de Florian Paucke in *Codex Zwetter 420*, Bibl. jésuite des Fontaines, Chantilly.
81 Florian Paucke, *idem*.
80-81b & 82/83 Florian Paucke, *idem*.
84g *Le Tribun du peuple*, Gracchus Babeuf, 1793.
84/85h Jeandron (1808-1837), *Filippo Buonarroti*. Musée du Louvre, Paris.
84/85b *La Conjuration de Babeuf en l'an III* (1795), gravure.
86h Robert Owen, gravure d'époque.
87 Danse d'enfants à New Lanark, lithographie, 1825.
87-88 Danse dans une communauté shaker à New York, 1873, gravure.
88 Prise d'habit dans la communauté saint-simonienne à Ménilmontant, le 6 juin 1832, peinture anonyme sur porcelaine. Bibl. de l'Arsenal, Paris.
88b Camp du Père Enfantin sur le Nil, lithographie des frères Thierry. Bibl. de l'Arsenal, Paris, fonds Enfantin.
88g Costume des «artistes», dessin aquarellé attribué à Machereau. Bibl. de l'Arsenal, Paris, fonds Enfantin.
89 Prosper Enfantin, lithographie d'Auguste Didion, d'apr. un dessin de Lecler. Bibl. de l'Arsenal, Paris, fonds Enfantin.
90 *Le Système de Fourier*, caricature de J.-J. Grandville in *Un Autre Monde*, XIXe s.
91 Jean Gigoux, portrait de Charles Fourier, 1853. Musée Granvelle, Besançon.
92 *Organisation du travail par la fondation d'une commune modèle, d'après la théorie de Charles Fourier*, 1845, frontispice.
92/93 Vue du phalanstère, aquarelle anonyme du XIXe s. Musée du Temps, Besançon.
94hg Projet de cité ouvrière à Paris. Veugnot, aquarelle de 1849, le lavoir. Bibl. des Arts décoratifs, Paris.
95hd *Idem*, le chauffoir.
94/95 *Idem*, vue perspective.
96 Affiche publicitaire pour les poêles Godin.
96/97 Demeuleunaere, vue perspective des usines du familistère, 1924. Musée municipal Marcel Migrenne, Guise.
97b La boulangerie, familistère de Guise, photographie, 1886.
98h Edward Hicks, *La Ferme Cornell*, 1848, détail. National Gallery of Art, Washington.
98b Caricature de Cabet par Cham, v. 1850.
99 Giovanni Rossi avec des paysans de la

Cittadella, photographie, v. 1885.
100 Gustave Courbet, *Proudhon et ses enfants*, détail. Musée du Petit Palais, Paris.
101 Paul Signac, *Au Temps d'harmonie*, 1893. Mairie de Montreuil.
102-103 G. Pellizza da Volpedo, *Le Quatrième Etat*, 1901. Galerie d'Art moderne, Milan.

CHAPITRE V

104 El Lissistky, *Tatline travaillant au Monument de la IIIe Internationale*, v. 1920. Coll. part.
105 *1984*, G. Orwell. Livre de Poche-Gallimard, 1950, détail.
106h Fritz Lang, *Metropolis*, affiche allemande, 1926.
106b Edward Bulwer-Lytton, caricature, *Vanity Fair*, 1870.
107h Larcombe et le Pariesaurus, *La race qui vient* de Edward Bulwer-Lytton, mise en scène théâtrale, 1904.
107b La cour des Vrilya, *idem*.
108h *La Guerre des Mondes*, affiche cinématographique, 1953-1954.
108b Rod Taylor dans *La Machine à explorer le temps* de H. G. Wells, film de George Pal, 1960.
109 Orson Welles dirigeant l'adaptation radiophonique de *La Guerre des Mondes* pour le *Mercury Theatre of the Air*, octobre 1938.
110h Oscar Werner dans *Fahrenheit 451*, François Truffaut.
110b *Fahrenheit 451*, F. Truffaut, affiche.
111 *Idem*.
112 Heinrich Hoerle, *Hommes-Machines*, 1930. Coll. part.
112/113 Alexandre Deïneka, *La Défense de Pétrograd*, 1928. Galerie Trétiakov, Moscou.
114/115 Affiche de propagande soviétique, 1917.
115h Affiche russe célébrant la révolution d'Octobre, 1920.
115b El Lissitzky, *Abattons les Blancs avec un coin rouge!* affiche, 1920.
116/117 Sergueï Eisenstein, *La Maison de verre*, dessin pour un film jamais réalisé, v. 1926.
117 Vladimir Tatline, *Monument à la IIIe Internationale*, maquette, 1920. Moderna Museet, Stockholm.
118-119 Konstantin Youon, *La Nouvelle Planète*, 1921. Galerie Trétiakov, Moscou.
120 Percy Wyndham Lewis, *The Mud Clinic*, 1937. The Beaverbrook Art Gallery, Frederictown, New Brunswick.
121 Aldous Huxley, photographie, 1958.
122 Milice robotisée, *THX 1138*, film de George Lucas, 1971.
122-123 G. Orwell, *1984*, film de Michael Anderson, 1956.
123b Edmond O'Brien dans *1984*, film de Michael Anderson.
124 Le Corbusier, «Changer la ville : ville actuellement radieuse», croquis de conférence, Buenos Aires, octobre 1929. Fondation Le Corbusier, Paris.
125h Le Corbusier, «Ville de trois millions d'habitants», les terrasses, 1922. Fondation Le Corbusier, Paris.
125b Hermann Hesse, photographie.
126h Oskar Schlemmer, *Utopia*, aquarelle, 1921. Staatgalerie, Stuttgart, Oskar Schlemmer Archiv.
126b Le jeune théâtre du Bauhaus, photographie, 1929.
127 Walter Determann, plan de situation pour une cité du Bauhaus à Buchfart 1920. Schlossmuseum, Weimar.
128 Giorgio De Chirico, *Cité métaphysique*, 1914-1916. Coll. part.

TÉMOIGNAGES ET DOCUMENTS

129 Boullée, *Muséum* ou *Temple de la Renommée*, vue intérieure, dessin, 1783. Bibl. nat., Paris.
130 Portrait de Tommaso Campanella.
133 «Comment trente familles utopiennes mangent dans chaque réfectoire», gravure in l'*Utopie* de Thomas More, éd. du XVIIe s.
135 «Comment les utopiens élèvent des poulets par incubation», *idem*.
136 La métropole d'Atlantis d'apr. Platon.
139 Plan des églises jésuites des réductions du Paraguay.
140/141 Le Corbusier, *Ville de trois millions d'habitants, l'autostrade*, 1922. Fondation Le Corbusier, Paris.
144 Le phalanstère de Fourier, lithographie anonyme, 1848.
146 Cham, caricature de Victor Considérant, 1849.
148 Gracchus Babeuf.
149 Couverture d'un ouvrage de Robert Owen, 1832. Mansell Coll., Londres.
151, E. Chapiro, Marx et Engels à la rédaction de la *Nouvelle Gazette rhénane*, 1861. Musée Marx-et-Engels, Moscou.
152 Gulliver au pays des Houyhnhnms, Swift, *Voyages de Gulliver*, éd. de 1797.
153 Gulliver chez les Lilliputiens. *Idem*.
154/155 M. J. Guinzburg, Projet pour le palais des Soviets de Moscou, 1932.
156 & 157 *1984*, film de Michael Radford, 1984.
162/163 Francisco Goya, *Asmodée*, série de la «Quinta del sordo». Musée du Prado, Madrid.
164 *Winstanley*, Kevin Brownlow & Andrew Mollo, 1975.
165 *Horizons perdus*, Frank Capra, 1937. Coll. Philippe Nédellec.
167 *Metropolis*, Fritz Lang, 1926.

INDEX

A

Aréopage, conseil de l' *14.*
Ages, mythe des 19, *19, 21,* 55; *L'Age d'argent 19; L'Age d'or 19.*
Alberti *49.*
Amour libre *89,* 99.
Anarchie 99, *99,* 100, *100,* 101; *La Revue anarchiste 101.*
Anderson, Michael *123.*
Ann, reine 38.
Anthropocentrisme 39, 53.
Apocalypse de saint Jean 28.
Arc-et-Senans 72, *73,* 91.
Architecture 15, 17, 49, 69, 126, 136-141; antique *71*; cénotaphe de Newton 72; Doni *49*; Dubut 72; école du Bauhaus 126, *126,* 127, *127*; Filarète *49*; Le Corbusier 125, *125,* 139-141; Molinos 71, *71*; prytanées 71, *71*; urbanisme 40, 69, 71; Vasari *49.*
Aristophane 26, *26; L'Assemblée des femmes* 26; *Les Oiseaux* 26, *26.*
Aristote 14, *14,* 43.
Arnheim, Rudolph 127.
Athènes *14,* 15, 16, *16,* 17, 19.
Athènes ancienne 22, *22, 26.*
Atlantide 15, 16, 17, *17,* 22, 40, 50.

B

Babeuf, dit Gracchus 84, *84,* 85, *85,* 148; *Manifeste des Egaux* 84.
Bacon, Francis 50, *50, 51, 52,* 66, 71; *Nouvelle Atlantide* 50, *50*; *Novum Organum* 50.
Bakounine 100: Frères internationaux 100.
Bazard, Armand *89.*
Berdiaev, Nicolas 105.
Blok, Alexandre *119.*
Boullée, E.-Louis 72.
Bradbury, Ray 110, *110,* 111; *Fahrenheit 451* 110, *110, 111.*
Bry, Théodore de *37.*
Buffon 64.
Bulwer-Lytton, Edward *106,* 107; *La race qui vient* 107, *107.*
Buonarroti 84, *85,* 96.
Byron Haskin *108.*

C

Cabet, Etienne 96, 97, 98, *98.*
Campanella, Tommaso 27, 48, *48,* 49, *49,* 52, 71, 130/131, 132/133; *La Cité du Soleil* 48, *48,* 49, 130/131, 132/133.
Capitalisme 84, 92, *95,* 96.
Cecilia, La 99, *99.*
Chaux *73.*
Chirico, Giorgio de *127; La Cité métaphysique 127.*
Cité 24, *24*; céleste 28, *28, 29*; de Dieu 28; grecque *26;* nouvelle *69;* ouvrière *95.*
Citeaux 92.
Cittadella, coopérative de la 99, *99.*
Clito 16.
Collège de philosophie de Londres 51.
Collège saint-simonien 89, *89.*
Comenius 51.
Commune de Paris *102.*
Communisme, 48, 63, 103; idéal 59, 62.
Condé-sur-Vesgres 92.
Condorcet 65, 68; *Esquisse d'un tableau historique...* 65.
Conscience, liberté de 44.
Considérant, Victor 92, 93, 138/139; *La Phalange* 92; *Le Phalanstère* 92.
Constitution 25.
Contre-utopie 26, 105, 112, 114, 121, 152-157.
Convention *69.*
Copernic *35, 52, 55.*
Cosme de Médicis *49.*
Courbet *100.*
Cranach, Lucas *19, 37.*
Cyrano de Bergerac 52, *53; L'Autre Monde* ; *États et empires de la Lune* 52; *États et empires du Soleil* 52.

D

D'Alembert 68.
Dallas 93.
Darwin 108.
Deïneka, Alexandre *113; La Défense de Pétrograd 113.*
Descartes *55.*
Determan, Walter *127.*
Déterminisme historique 84.
Dictature politique 98; totalitarisme 100.
Diderot 60, *60,* 68, 81; *Encyclopédie* 68; *Supplément au voyage de Bougainville* 60, *60.*
Dom Léger Marie
Deschamps 59, 61, 62; *Vrai système ou le mot de l'énigme...* 61.

E

Éducation : communauté, d' 84, 92; droit à l'instruction 71, *71,* 72, 86.
Eglantine, Fabre d' *69.*
Eisenstein *116*; *La Maison de Verre 116.*
El Lissitsky *105, 115; Abattons les Blancs avec un coin rouge! 115.*
Enfantin, Prosper 88, 89, *89.*
Engels 102, 150/151.
Erasme *38,* 43.
Eugénisme 24, 48.
Évolutionnisme 64.

F

Familistère de Godin (Guise) 96, *97.*
Famille 46, 50, 51.
Fénelon *54,* 55; Salente, royaume de 55; *Aventures de Télémaque* 49, *54,* 55.
Fontenelle 53, *55; Entretiens 55; République des philosophes...* 54, *55.*
Fourier, Charles *79,* 90-93, 96, 102, 142-147; *Théorie des quatre mouvements 91*; phalanstère 90, 91.

G

Galilée *52, 55; Sidereus Nuncius 52.*
Gama, Vasco de 38.
Gargantua 46, *47.*
Gassendi 52.
Gamond, Zoé Gatti de 92.
Gilles, Pierre *38, 42.*
Godin 96, *96.*
Grandville *90.*
Grèce : architecture *71*; philosophie *13*; *polis 15.*
Gropius, W. 126, *127.*

H

Harmony, village 87.
Hartlib 51.
Henri VIII *38,* 39.

Hercule, colonnes d' 16.
Hésiode 19, *19; Les Travaux et les Jours* 19, *19.*
Hesse, Hermann 125, *125; Le Jeu des perles de verre* 125, *125.*
Hoerle, H. 114; *Les Hommes-Machines* 114.
Humanisme 42; de l'Antiquité *13*; catholique *44*; de la Renaissance 39.
Hume *52.*
Huxley, Aldous 105, 120, *121*; *Le Meilleur des mondes* 105, 120, *121.*
Huxley, Thomas 108.
Hythlodée, Raphaël 40, *41, 42.*

I - J

Iambule 27, 48.
Icarie 96, 98, *98.*
Industrialisation 65, 69; machinisme 64, *65.*
Internationale, l' *102.*
Isaïe *27.*
Jacques Ier *50.*
Jésuites :
«réductions» du Paraguay 80, *80*, 81, *81*, 138/139.
Joukovski 101.
Journet, Jean *79.*

K - L

Khlebnikov *114.*
Knecht 125.
Kropotkine, prince 100, 101.
Laïcité 23, 50, 53, 54, *55*, 68, 87, *97.*
Lang, Fritz *106*;. *Metropolis 106.*
Ledoux, Claude
Nicolas 72, *73*, 91, 95.
Législation, projet de 22.
Legrand 71.
Lénine 101, 113, 114.
Lequeu *57, 70*, 72.
Lesseps, Ferdinand de 89.
Lewis, Wyndham *120.*
Libéralisme 63.
Lucas, Georges *122.*
Lumières, siècle des 69, *71, 81*, 101.

M

Magellan 38.
Maistre, Joseph de 81.
Makhno 101.
Malato *101.*
Machiavel *(Le Prince) 43.*
Martin, Luther *44*, 45.
Martini, Simone *35.*
Marx, Karl 80, 85, 103, 150/151.
Mercier, Louis-Sébastien 64, 68, *80*; *L'An 2240 80.*
Messianisme 27.
Meyer, Hannes *126*, 127.
Milet, ville 14, *15*;
Hippodamos de 14, *14*, 15, *15*, *26.*
Millénarisme 27, 28.
Mirabeau *63.*
Monarchisme 50.
Montesquieu 59, *59*, 60, 81; *Lettres persanes, Les* 59, *59*, 60;
Troglodytes 59, *59*, 60.
More, Thomas 27, 35-46, 48, 50, 61, 97, 134, 137/138; l'*Utopie* 36, *38*, 39, 48, 134, 137/138.
Morelly 59, 60, 61, 134/135; *Naufrage des isles flottantes ou Basiliade…* 60, 134/135; *Code de la Nature* 61.
Münzer, Thomas 45.

N

Nadar *79.*
Napoléon *69.*
Nature 60, 62, 63.
Nauvoo (Illinois) 98.
New Lanark 86, *87.*
Newton 72, 88, 91.
Nouveau Christianisme 89.

O

O'Brien, Edmond *123.*
Orwel, Georges (Blair, Eric 121) *105*, 123, *123*, 156/157.
Ovide 19, *21; Métamorphoses, Les 21.*
Owen, Robert 86, *86*, 87, 90, 99, 102, 149/150.

P

Pal, George *108.*
Palma la Nova *48.*
Pantagruel 46.
Papisme *44.*
Passions 91, *91*, 96, 107.
Patriarcat 42.
Paucke, Florian *81.*
Pellizada da Volpedo, Giuseppe *102*; *Le Quatrième Etat* ou *Les Prolétaires 102.*
Périclès 14.
Phalanstères 96, *96*, 138/139; Brisbane, Albert 92; Gatti de Gamond, Zoé 92;
Oliveira 93.
Physiocratisme 63, *63.*
Platon *13*, 15, *15*, 17, 19, 22-*25*, 27, *29*, 35, 40, 43, 45, *68*, 131/132, 136/137; Critias 15, *22*; *Les Lois* 136/137; *Philèbe 24; Politique, La* 14; *République, La* 22, *23, 24, 25*, 27, 131/132; *Timée* 15.
Portoferraio *49.*
Poséidon 16.
Positivisme 89.
Pounine, Nikolaï 127.
Presse, liberté de la 68.
Primitivisme 59, 60.
Prométhée, mythe de 19.
Propriété privée, défense de la 63; suppression de la 24.
Proudhon 98, 100, *100*, 114; *La Voix du Peuple* 98; *L'Idée générale de la révolution au XIXe siècle* 100; *Qu'est-ce que la propriété?* 100.
Ptolémée *13, 35.*

R

Rabelais 46, *46*, 47.
Raison 44, 47, 50, 55, 60, 67, 71, *85, 86*, 89, 101.
Réforme *44.*
Regnault, J.-B. *58.*
Renaissance *43, 49.*
Renan 80.
Restif de la Bretonne *57*, 62, 63, 68, *68; L'An 2000* 68; *Le Paysan perverti* 62.
Révolution, idéal de la 68, 69, 69, *99*, 102, 113, 148-151; française 84; mouvement révolutionnaire 45, 101; russe 112-114, *113, 114, 115, 119*, 122.
Rodchenko *115.*
Romme, Gilbert *69.*
Rossi, Giovanni 99, *99.*
Rousseau, J.-J. 60, 64; *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité…* 64.
Rudbeck *17.*

S- T - U

Saint Augustin 28, *28, 29;* cité céleste 28.
Saint-Simon, comte de *79*, 88, 89, 90, 102; *Le Système industriel* 89; *Lettres de Genève* 102.
Saïs 15.
Santorin *17.*
Satire 106
Say, J.-Baptiste 59, 64; *Olbie…* 64.
Schlemmer, Oscar *126; Utopia 126.*
Science *50*, 51, *51*, 52, 71, 72, 101, *101*, 102, 107; darwinisme 108.
Science-fiction 110, 120, 122.
Sectes :
Quakers *98*; Rapp, George 87; Shakers *87.*

Signac, Paul; *Au temps d'Anarchie (Au temps d'Harmonie) 101.*
Smith, Adam 64, 88.
Socialisme 81, 85, 86, 102; Alliance des révolutionnaires socialistes 100; communauté 99; Etat socialiste 101; expérimental 85; utopique 85, *95.*
Socrate 15.
Solon *14,* 15.
Staline 121.
Surréalisme 93.
Swift, Jonathan 66, *67,* 68, 152-154.
Tatline *105, 115, 117; Monument à la IIIe Internationale 115.*
Thélème, abbaye de 46, *46, 47.*
Travail; éloge du 89, 96.
Truffaut, François *110.*
Uchronie 65, 68.

V - W

Vespucci, A. 40, *41.*
Viel de Saint-Maux *71.*
Virgile 19.
Voltaire 81.
Wells, H. G. 108, *108,* 109, 110, 117; *La Machine à explorer le temps 108,* 109; *La Guerre des mondes 108,* 109; *Utopie moderne,* 109.
Wells, Orson *109.*

Y - Z

Youon, K. *119; La Nouvelle Planète 119.*
Zamiatine, E. 114, 120, 123; *Nous autres* 114, 117, 154-156; *Les Insulaires* 114.

CRÉDITS PHOTOGRAPHIQUES

Archiv für Kunst und Geschichte, Berlin 20-21, 123b, 130, 144. Archives Gallimard Jeunesse/ P. Pitrou 80, 81, 80-81b. Archivio Scala, Florence 30-31h, 30-31b, 32-33h, 34, 49, 52. Artephot, Paris 162/163. Artephot/Nimatallah, Paris 16, 16-17, 22-23. Bayerische Staatsbibliothek, Munich 25. Bibliothèque nationale, Paris 11, 17, 19, 27, 41, 51h, 53, 54, 56, 57, 59, 60, 62h, 62b, 66h, 66b, 66-67, 68, 70h, 70b, 78, 84-85b, 88b, 88g, 89, 129, 133, 135, 148, 152, 153. Bildarchiv Preussischer Kulturbesitz, Berlin 22, 32-33b. British Museum, Londres 26b. Cahiers du Cinéma, Paris 108h, 110, 111, 156, 157. Cine Plus, Paris dos, 106h, 122-123. Jean-Loup Charmet, Paris 14, 28, 47, 48-49, 82-83, 88, 90, 92, 94hg, 95hd, 94-95, 98b, 139. Christophe L., Paris 108b, 164, 167. DR 15, 26hg, 26hd, 35, 37, 40-41, 42h, 42m-43m, 42b, 45, 46h, 72-73, 73h, 74-75, 76hg, 77hd, 76-77, 84g, 87-88, 99, 105, 110, 116-117, 136, 146, 149, 154/155, 165. Edimedia, Paris 50, 68-69, 84g, 84d, 100, 102-103, 112-113, 114-115, 115h, 115b, 117, 118-119, 151. Explorer, Paris 13, 48, 79. Explorer/Mary Evans Picture Library 87, 106b. Frick Collection, New York 36c. G. Dagli Orti, Paris 25, 54-55. Giraudon, Paris 38, 38-39, 43, 46b. Giraudon-Jüngens, 44-45. Groeningemuseum, Bruges 64-65b. Keystone, Paris 109, 125b. Magnum/Erich Lessing 23. Magnum/Philippe Halsman 121. Mary Evans Picture Library, Londres 107b, 107h. Musée de Beaux-Arts, Bordeaux 63. Musée des Beaux-Arts, Brest 58. Musée Granvelle, Besançon/cliché Chauffet 91, 92-93. Musée municipal des Ursulines, Mâcon/cliché Eschmann 60-61. Musée municipal, Orange 64-65h. Museum of Fine Arts, Springfield, Massachssetts 1er plat, 6/7. Museum of Arts, Toledo, Ohio, 1, 2/3. National Gallery of Art, Washington 98. Réunion des Musées Nationaux, Paris 12, 14-15, 18. Diathèque des Collections, Centre Georges Pompidou, Paris/cliché Béatrice Hatala 112. The Dessau Trust 104. The Beaverbrook Art Gallery, Fredericton, New Brunswick 120. Fondation Le Corbusier/ ©Spadem, 1994 124, 125h, 140/141. The Oskar Schlemmer Family Estate, Badenweiler, Germany 126, 2e plat. Bauhaus-Archiv, Berlin/cliché Marianne Brandt 126b. Royal Academy of Arts, London 8/9. Trustees of Sir John Soane's Museum, London 4/5.

REMERCIEMENTS

L'éditeur remercie Madame Marie-Luisa Betri et Monsieur Horacio Amigorena.

ÉDITION ET FABRICATION

DÉCOUVERTES GALLIMARD COLLECTION CONÇUE PAR Pierre Marchand. DIRECTION Élisabeth de Farcy.
COORDINATION ÉDITORIALE Anne Lemaire. GRAPHISME Alain Gouessant.
COORDINATION ICONOGRAPHIQUE Isabelle de Latour. SUIVI DE PRODUCTION Fabienne Brifault-Dandé.
SUIVI DE PARTENARIAT Madeleine Gonçalves. PROMOTION & PRESSE Flora Joly et Pierre Gestède.
VOYAGES EN UTOPIE
ÉDITION Cécile Dutheil de la Rochère. ICONOGRAPHIE Caterina d'Agostino.
MAQUETTE Laure Massin. LECTURE-CORRECTION François Boisivon et Pierre Granet.
PHOTOGRAVURE Arc-en-Ciel.

Table des matières

I LES SOURCES DE L'UTOPIE

14 Hippodamos de Milet, architecte
16 L'Athènes ancienne et l'Atlantide
18 Divines origines
20 Quand les hommes vivaient comme des dieux
22 La cité platonicienne
26 Après Platon
28 «La Cité de Dieu» n'est pas une utopie
30 *L'espace de l'homme ou la rupture entre la foi et la raison*

II HORS DE L'HISTOIRE

36 Utopie et Nouveau Monde
38 Thomas More, inventeur d'un genre
40 Une île de nulle part
42 Règles de vie en Utopie
44 Un humaniste engagé
46 «Fay ce que vouldras»
48 Entre science et occultisme, Campanella
50 «La Nouvelle Atlantide» de Bacon
52 Cyrano dans tous ses états
54 L'utopie à l'âge classique

III UNE PROMESSE DE BONHEUR POUR L'HISTOIRE

58 La question du progrès
60 Le «bon sauvage»
62 Le bonheur est aux champs
64 «Le travail de l'Industrie»
66 Gulliver contre l'utopie
68 De l'utopie à l'uchronie
70 L'«architecture parlante»
72 «Il faut tout voir»
76 *«L'architecture considérée sous le rapport de l'art, des mœurs et de la législation»*

IV L'UTOPIE EN MARCHE DANS L'HISTOIRE

80 Les Jésuites au Paraguay
82 *Grandioses «réductions»*
84 La conjuration de Babeuf
86 New Harmony, le village de Robert Owen
88 Le nouveau christianisme de Saint-Simon et Enfantin
90 Fourier, le «rêveur sublime»
92 Au pays des phalanstères
94 Un projet de cité ouvrière
96 Etienne Cabet en Illinois
98 Sans institutions, La Cecilia
100 «Ni Dieu ni maître»
102 «Prolétaires de tous les pays, unissez-vous»

V APRÈS L'HISTOIRE : LES CONTRE-UTOPIES

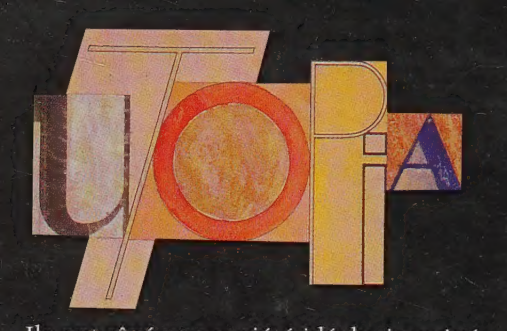
106 Le pouvoir de la science
108 Machines à explorer le temps
110 La culture de l'autodafé
112 Utopie et totalitarisme
114 La révolution d'Octobre
116 Transparent comme le verre
118 *«L'avenir radieux»*
120 Un monde clinique et aseptisé
122 «Big Brother is watching you»
124 La ville selon Le Corbusier
126 L'école du Bauhaus

TÉMOIGNAGES ET DOCUMENTS

130 Vivre en utopie
136 L'architecture, l'art utopien par excellence
142 Fourier, l'apôtre des passions
148 De l'utopie à la Révolution
152 Le procès de l'utopie
158 Penser l'utopie
164 Utopie et cinéma
170 Annexes

DERNIERS TITRES PARUS

313/ LE PEUPLE HÉBREU
314/ LE FESTIVAL DE CANNES
315/ JACQUES PRÉVERT
316/ APPELÉS EN GUERRE D'ALGÉRIE
317/ LA MUSIQUE SUD-AMÉRICAINE
318/ UNE HISTOIRE DE LA BEAUTÉ
319/ LES CATHARES
320/ L'INDE IMPÉRIALE DES GRANDS MOGHOLS
321/ L'HISTOIRE DU LIVRE, VOL. 1
322/ FERNAND LÉGER
323/ HONG-KONG
324/ MAGNA GRECIA
325/ NAÎTRE ET APRÈS ?
326/ DU LANGAGE AUX LANGUES
327/ LA RÉVOLUTION RUSSE
328/ ARAGON
329/ GEORGES DE LA TOUR
330/ LUTÈCE
331/ LE MONT ATHOS
332/ LA DANSE MODERNE
333/ SHERLOCK HOLMES
334/ LA BEAT GENERATION
335/ LES ÉCHECS
336/ LES PIERRES PRÉCIEUSES
337/ FERRARI
338/ LES ROUX
339/ COUPERIN
340/ LEWIS CARROLL
341/ VICTOR HUGO
342/ UN JOUR EN FRANCE
343/ L'EXPÉDITION D'ÉGYPTE
344/ RAMSÈS II
345/ DE L'INDIGÈNE À L'IMMIGRÉ
346/ VERS LA TERRE D'ISRAËL
347/ DELACROIX
348/ DON JUAN
349/ LA MÉMOIRE
350/ MAI 68
351/ LES CHEVALIERS DE MALTE
352/ LE PHARE D'ALEXANDRIE
353/ LES MÉGALITHES
354/ SAINT FRANÇOIS D'ASSISE
355/ LES STADES
356/ SAINT-EXUPÉRY
357/ LA GRANDE GUERRE 1914-1918
358/ LES PHÉNICIENS
359/ LE THÉÂTRE DE BOULEVARD
360/ LA REDÉCOUVERTE DE LA CHINE ANCIENNE
361/ NAPOLÉON
362/ LE JAPON ÉTERNEL
363/ L'HISTOIRE DU LIVRE, VOL. 2
364/ LES JUMEAUX
365/ LA GÉNÉALOGIE
366/ L'INQUISITION
367/ L'EUROPE
368/ LES PRÉRAPHAÉLITES
369/ LE PAPIER
370/ LA DOULEUR
371/ HEMINGWAY
372/ PÉTRA
376/ BONNARD
377/ CHARDIN
378/ L'EUROPE À L'ÂGE DU BRONZE
379/ L'EURO
380/ L'IMMIGRATION
381/ PROUST
382/ L'ILLUSION BAROQUE
383/ LES MATÉRIAUX DE LA COULEUR
388/ LE CONSEIL D'ÉTAT
389/ VIVE L'EAU
392/ LA BIBLE
393/ LES ARTS PREMIERS
394/ BERLIN
395/ L'ÉGYPTE COPTE
396/ VENISE
397/ DARWIN
398/ LA SCIENCE-FICTION
399/ LE VERRE
400/ LE CALENDRIER
401/ LA VIERGE
402/ MARIE-ANTOINETTE
403/ LA POLICE JUDICIAIRE
404/ SIGNAC
405/ LE CHEVEU
406/ L'ALIMENTATION
407/ CÉLINE
408/ GAUDÍ
409/ SALADIN
410/ LA VILLE
411/ LES ARCHÉOLOGUES EN ASIE CENTRALE
412/ ALEXANDRIE
413/ LA BIOSPHÈRE
414/ L'INVENTION DE LA PHOTOGRAPHIE
415/ HENRI IV
416/ SAINT AUGUSTIN
417/ LA LONGUE MARCHE DES GAYS
418/ TOUAREGS
419/ LA LÉGION D'HONNEUR
420/ LA PEAU
421/ FLAUBERT
422/ GENGIS KHAN
423/ LES DROGUES
424/ MOÏSE
425/ GENET
426/ LA SYRIE ANTIQUE
427/ LE TIBET
428/ LES ABORIGÈNES D'AUSTRALIE
429/ SIMENON
430/ LES GUERRES D'ITALIE
431/ ABD EL-KADER
432/ NICOLAS DE STAËL



Ils ont rêvé une société idéale, imaginé le bonheur perpétuel pour tous. Platon et Thomas More fondent l'utopie, genre nouveau, promis à une grande fortune. Campanella et Bacon, Rabelais ou Swift, géomètres de l'esprit ou créateurs de chimères, utopistes et contre-utopistes viennent asseoir une tradition aussi vivace que paradoxale. Bientôt, l'utopie n'est plus un songe. Avec la révolution industrielle, se multiplient les tentatives de réalisation de Fourier, Saint-Simon, Godin, Owen, Rossi... pères du « socialisme utopique ». Liée à l'Histoire qu'elle interprète ou cherche à transformer, l'utopie, analysée par Georges Jean, traverse l'histoire de la pensée occidentale.

Cités idéales, iles d'
abbaye de Thélè
ville modèle de L
réductions du Par
phalanstère de Fo
familistère de Go
180 documen

O8-BZT-111

A 53155
ISBN : 2-07-053155-4
9 782070 531554
catégorie 5